الدراسة الإشراقية

للكُتُب الإلهية

بسم الله الرحمن الرحيم

-أساس الترتيب-

القرءآن كلّه خير ، ويمكن قراءة سوره بأي ترتيب ولن يغيّر ذلك من وحدة القرءآن شيئاً من حيث المعاني التي تشتمل عليها كل سورة وترابطها مع بقيّة السور. وقوله تعالى "فاقرءوا ما تيسّر من القرءآن" يفتح اختيار ترتيب القراءة فتحاً واسعاً، وهذا لا يشمل تغيير ترتيب الآيات لأن هذا تحريف للقرءان وتغيير لكلماته عن مواضعها ومن الواضح أن تغيير ترتيب الآيات في السورة الواحدة يؤدي إلى خلل قطعاً كأن تقرأ "وأخرجت الأرض أثقالها. إذا زلزلت الأرض زلزالها" ونحو ذلك، أو تقرأ "حتى زرتم المقابر. ثم لترونّها عين اليقين. ألهاكم التكاثر" ونحو ذلك من تغيير ترتيب الآيات. لكن مثل هذا الخلل لا يحدث في العقل حين تقرأ سورة القارعة وبعدها الزلزلة وبعدها البقرة وبعدها يس. فلكل سورة وحدة كاملة في حدود ذاتها، وبين السور اتصال معنوي بحكم الوحدة المطلقة للروح القرءآني . "وما أمرنا إلا وحدة" "الروح من أمر ربّي" "أوحينا إليك روحاً من أمرنا".

بناء على ذلك، وجد في ميراث المسلمين العلمي المتفاعل مع القرءآن أكثر من ترتيب. أشهرها هو ترتيب المصاحف المعروف اليوم. لكن إذا سألت كل علماء الأرض عن السبب الحقيقي وراء هذا الترتيب فلن تجد آية ولا رواية تنصّ عليه صراحة أو تبيّن سببه وحكمته، وأقصى ما فيه أن يقال أن الرسول رتّبه هكذا حسب إيماننا أو أتباع الرسول المخلصين اختاروا هذا الترتيب أو شئ من هذا القبيل الذي يرجع الأمر إلى السلطة الذاتية لأشخاص. نعم، توجد قرائن في كتاب الله تبيّن أن أي صغيرة وكبيرة متعلّقة بالقرءآن ليست من صلاحيات أي إنسان ولا الرسول نفسه، "قل ما يكون لي أن أبدّله من تلقاء نفسي" والتي تشمل كل أنواع التبديل والتدخّل فيه، فضلاً عن آيات فيها قرائن أخرى في الباب، فضلاً عن الأصل العام الذي يستفيده من يدرس القرءآن وهو النظام والترتيب والتقدير في كل شئ "إنّا كل شئ أنزلناه بقَدَر" و "ما ننزله إلا بقَدَر معلوم". إلى هنا يبلغ أقصى احتجاج نعرفه لإثبات هذا الترتيب المشهور. لكن إن نظرنا في الروايات سنجد أن بعض أتباع النبي الأوائل كان لهم ترتيب مختلف، فمثلاً يُروى أن عليّاً بن أبي طالب كان مصحفه مرتّباً على سبعة أجزاء (الظاهر أنها كذلك للختمة الأسبوعية) كل جزء يبدأ بسورة من السور الطوال كالبقرة والمائدة، ثم يتدرّج الجزء من الطوال إلى القصار، وهكذا في كل يوم. وقد نقحت في إحدى كتبي هذه الرواية حتى اكتملت السور فيه، والذي فهمته من حجّة هذا الترتيب أو حكمته هو أنه يريد الختم في أسبوع بناء على "سبع سموات" و سبعة أيّام الخلق، ثم أن تقرأ بأطول سورة وتتدرج بالقرءآة إلى أقصر سورة يتناسب مع طبيعة النفس التي تبدأ طاقتها قوية ثم تتدرج في الانخفاض حتى تضعف، فيتناسب هذا مع البدء بتلاوة السور الطويلة كالبقرة والختم تدريجياً بالكوثر مثلاً. ووراء ذلك لا أعرف حجّة لمثل هذا الترتيب. ترتيب ثالث ورد عن محمد ابن عربي في كتابه الفتوحات المكّية فإنه على ما يبدو بداية من الفصل ٢٧٠ فصاعداً كان يأخذ سور القرءآن بحسب الترتيب المشهور للمصحف أي من سورة الناس ثم يتكلّم منها إلى أن يصل إلى بداية المصحف، ويبدو أنه قصد بذلك سلوك طريق التأويل الذي هو عكس التنزيل فالتنزيل من البداية إلى النهاية فالتأويل من النهاية إلى البداية وكأنه يصعد درجات سلّم القرءآن فإن أوّل درجة في السلّم هي أعلاه وآخرها أدناه لكن الذي يصعد السلّم يأخذ من آخر درجة ثم يتدرج صاعداً إلى أن يصل إلى أوّل درجة، ويبدو أن حجّته من القرءآن قوله تعالى في السُّلَّم "أم لهم سُلَّم يستمعون فيه" وكون القرءآن سلّماً يصل بين

السماء والأرض إذ هو حبل الله طرفه بيد الله وطرفه بأيدينا كما ورد في الرواية. وترتيب آخر يُعرَف بترتيب النزول الذي يرتّب السور على قاعدة نزولها الزمني بحسب الروايات في ذلك. هذا ما بلغني إلى يومنا هذا من أصناف ترتيب سور القرءآن. إلا أنه قد انفتح لي ترتيب جديد وجدته أكثر اتصالاً بروح القرءآن وطبيعة العالَم بالإضافة إلى الاتصال الظاهر القوي بين السور بناء على هذا الترتيب وهو ما نسمّيه الترتيب الإشراقي.

أمّا حجّته القرءآنية ، فقوله تعالى عن القرءآن أنه "نور". وقال تعالى عن النور "وأشرقت الأرض بنور ربّها ووضع الكتاب". فلنور الرب إشراق. وقد عرفنا من النظر في الآفاق أن الإشراق يبدأ ضعيفاً قليلاً ثم يزداد شيئاً فشيئاً حتى يبلغ ذروته عند الظهيرة. وقد علمنا أن القرءآن له سور وآيات وكلمات وحروف، فقال تعالى في السور "عشر سور"، وقال في الايات "أنزلنا آيات"، وقال في الكلمات "اتل ما أوحي إليك من كتاب ربّك لا مبدّل لكلماته"، وقال في الحروف "الم" و "ق" و "حم. عسق". فحيث أن كل سورة وحدة متكاملة، اتخذنا السور كأساس للترتيب فبدأنا بالسور ذات الأقلّ عدد آيات، فإن تساوت السور في عدد الآيات نأخذ بذات الأقلّ عدد كلمات، فإن استوت في عدد الكلمات نأخذ بذات الأقلّ عدد حروف. ولو كان ترتيبنا هذا مبنياً في القرءان، فيجب أن لا نجد سورتين لهما نفس عدد الآيات والكلمات والحروف، سواء على المستوى الكتابي أو اللفظي في عدّ الحروف وهذا ما وجدناه حقّاً، مما يعزز هذا الترتيب. وقد وجدنا سور لها نفس عدد الآيات والكلمات والفرق بينهما في الحروف فقط، مثل الفق والفيل، كلاهما ٥ آيات، وكلاهما ٢٣ كلمة، لكن الفرق في الحروف حيث الفلق ٧١ والفيل ٩٥. وقد وجدنا على المستوى الكتابي اتفاق سورة الضحى والعاديات في عدد الآيات والكلمات والحروف، لكن اختلفتا في عدد الحروف إذا عددناها بحسب الحروف المنطوقة لا المكتوبة فكانت الضحى ١٦٩ أو ١٦٦ (بحسب عدّ الألف الممدودة كحرفين أو حرف واحد)، والعاديات ١٧١ حرفاً، فتقدّمت الضحى على العاديات.

أمّا حجّته التعليمية الطبيعية، فإن التعليم الأمثل يبدأ عادة بالبسيط ثم المركّب، بالقواعد ثم الطبقات، بالأصول ثم التفريعات، بالكّليات ثم التفصيلات. وهكذا وجدنا الأمر في الترتيب الإشراقي، فإنّك ستقرأ مثلاً "فصلّ لربّك" في أوّل سورة، ثم مع التدريج ستجد تفاصيل موضوع الصلاة، وهكذا في بقية الأمور. كلّيات القرءآن ستظهر من أوّل سوره، كالكوثر ثم العصر ثم النصر ثم الإخلاص، والباقي سيكون تفاصيل لهذه الكلّيات حتى تبلغ التفاصيل أقصاها في سورة البقرة التي هي آخر سورة في الترتيب الإشراقي وذروة سنام القرءآن.

تنبيه : في عدّ الآيات والكلمات اعتمدنا على المصحف المشهور بين المسلمين عموماً. وفي عدّ الكلمات لم نحسب الواو كلمة لأنها حرف واحد لا يأتي إلا متّصلاً بشئ فنحسبها ضمن ما بعدها. وفي عدّ الحروف اعتمدنا على المكتوب لا العدّ الشفهي كما هو الحال في تقسيم تفاعيل الشعر مثلاً حيث الحرف المشدد يُحسَب بحرفين اثنين، فمثلاً قوله تعالى "ربّك" الباء هنا مشددة، في نظام عدّنا حسبناها حرفاً واحداً هو الباء، ولو كنّا سنعدّ الحروف بحسب نطقها (وهو أمر ممكن أيضاً ومعقول لأن القرءآن منطوق كما هو مكتوب، وفي الصدور كما هو السطور) لوجب عدّ الباء هنا بحرفين اثنين. وهكذا في بقية الاختلافات بين الحروف المنطوقة والحروف المكتوبة. أقول هذا لمن يريد إعادة تجربة ما قمنا به حتى يعرف الأصول التي مشينا عليها.

تنبيه أخير : ما قمنا به هو ترتيب من أجل الدراسة فقط وهذه نيّتنا الأساسية. فيجب أن يبقى المصحف على ما هو عليه، مهما اختلفت طرق دراسته بين المسلمين، فهو الأصل الثابت وما سواه يدور في فلكه ويرجع إليه. هذا إلى أن يقضي الله أمراً كان مفعولاً. فتعالوا ننظر في القرءآن على هذا الأساس بإذن الله. "إن ربّك هو الفتّاح العليم".

فهرست سور القرءآن بحسب الترتيب الإشراقي

أوّل عدد للآيات، ثاني عدد قد يكون للكلمات إن اختلف عدد الكلمات بين السور المتساوية في عدد آياتها فلا نذكر الحروف لأن الترتيب ظاهر بدونها، لكن إن تساوي الكلمات فنذكر عدد الحروف في المرتبة الثالثة.

١-الكوثر ٣ آيات / ١٠ الكلمات.
٢-العصر ٣ / ١٤
٣-النصر ٣ / ١٩
٤-الإخلاص ٤ / ١٥
٥-قريش ٤ / ١٧
٦-الفلق ٥ / ٢٣ / ٧١
٧-الفيل ٥ / ٢٣ / ٩٥
٨-المسد ٥/ ٢٤
٩-القدر ٥ / ٣٠
١٠-الناس ٦ / ٢٠
١١-الكافرون ٦ / ٢٦
١٢-الماعون ٧ / ٢٥
١٣-الفاتحة ٧ / ٢٩
١٤-الشرح ٨ / ٢٧
١٥-التكاثر ٨/ ٢٨
١٦-التين ٨ / ٣٤
١٧-الزلزلة ٨ / ٣٦
١٨-البينة ٨ / ٩٤
١٩-
٢٠-
٢١
٢٢-
٢٣-
٢٤-
٢٥
٢٦-
٢٧-

٢٨-
٢٩-
٣٠-
٣١-
٣٢-
٣٣-
٣٤-
٣٥-
٣٦-
٣٧-
٣٨-
٣٩-
٤٠-
٤١-
٤٢-
٤٣-
٤٤-
٤٥-
٤٦-
٤٧-
٤٨-
٤٩-
٥٠-
٥١-
٥٢-
٥٣-
٥٤-
٥٥-
٥٦-
٥٧-
٥٨-
٥٩-
٦٠-
٦١-
٦٢-
٦٣-

-٦٤
-٦٥
-٦٦
-٦٧
-٦٨
-٦٩
-٧٠
-٧١
-٧٢
-٧٣
-٧٤
-٧٥
-٧٦
-٧٧
-٧٨
-٧٩
-٨٠
-٨١
-٨٢
-٨٣
-٨٤
-٨٥
-٨٦
-٨٧
-٨٨
-٨٩
-٩٠
-٩١
-٩٢
-٩٣
-٩٤
-٩٥
-٩٦
-٩٧
-٩٨
-٩٩

-١٠٠
-١٠١
-١٠٢
-١٠٣
-١٠٤
-١٠٥
-١٠٦
-١٠٧
-١٠٨
-١٠٩
-١١٠
-١١١
-١١٢
-١١٣
-١١٤

(الكوثر)

{إنّا أعطيناك الكوثر}

{إنّا} لم يقل : أنا ، بالمفرد. لكن {إنّا} التي تدلّ على الكثرة. ولذلك كان العطاء بعدها كثيراً {الكوثر}. فما معنى {إنّا}؟ في القرءان، حين يقول الله {إنّا} فالمعنى واحد من اثنين عادة أو كلاهما ولا تناقض بينهما. الأوّل الأسماء الحسنى. الثاني الله وملائكته. فالله يقول أحياناً "أنا" بالمفرد، كما قال حين كلّم موسى "أنا ربّك..أنا اخترتك..أنا الله لا إله إلا أنا" فاستعمل "أنا" معه المفردة أربعة مرّات. فالله لا يستعمل "إنّا" كما يستعملها بعض البشر من أجل تفخيم أنفسهم وتكثيرها، فإن هذا الاستعمال راجع إلى ثقافة احتقار الفردية واستقلال المنفرد بنفسه واستضعافه، ومن مظاهرها أننا نخاطب شخصاً واحداً فنقول له مثلاً "كيف حالكم" بدلاً من "كيف حالك". الله تعالى عظيم بنفسه كبير بذاته فلا يستعمل "إنّا" إلا لحكمة مناسبة لموضعها. ومن هذه المواضع قوله هنا {إنّا أعطيناك الكوثر}. فما هي الفكرة إذن؟

{إنّا} بمعنى الأسماء الحسنى. كل عطاء في العالَم وكل نازل في الكون هو تجلّي من تجليات الأسماء الحسنى. ولذلك تجد في القرءان نسبة الأحكام والأعمال والحوادث والأشياء إلى أسماء مخصوصة. فمثلاً يقول الشئ وبعدها "وهو العزيز الحكيم" أو "وهو الغفور الرحيم" أو "وهو العلي العظيم". فهذه ليست اعتباطية، بل فهم الحقيقة الغالبة على المعنى المذكور في الآية لا يتمّ إلا إذا عرفت علاقته بالأسماء الإلهية الخاصّة المذكورة فيها. وكذلك في دعاء الأنبياء مثلاً، يدعو سليمان ويختم باسم "إنّك أنت الوهّاب" ولم يقل: أنت الكريم أو اللطيف. لكن يوسف حين ذكر نعمة ربّه عليه قال "إن ربّي لطيف لما يشاء" ولم يقل إن ربّي وهّاب لما يشاء. وهكذا، كل اسم له موضعه لأن الحقيقة المذكورة في الآية نازلة خصوصاً من هذا الاسم وتابعه له وهى على صراطه. كل اسم له صراط ، كما قال "صراط الحميد" و كما قال في سبب تنزيل الكتاب والإخراج من الظلمات إلى النور ثم قال "إلى صراط العزيز الحميد". الصراط هو الطريق والوسيلة الموصلة للعبد للتحقق بشئ من معاني الاسم الإلهي الذي مشى على صراطه وسلك سبيله. فصراط الحميد هو الذي يجعلك أنت حميداً بدرجة تناسب مقامك، صراط العزيز هو الذي يجعلك أنت عزيزاً بدرجة تناسب مقامك، وهكذا في كل الأسماء الحسنى، فالصراط أسباب تحصيل العبد لحظّ ما من أسماء ربّه. وهذا معنى "يريدون وجهه" و "الذي يؤتي ماله يتزكّى. وما لأحد عنده من نعمة تجزى. إلا ابتغاء وجه ربّه الأعلى". فهو يعمل عملاً مخصوصاً من أجل تحصيل صفة ربّانية مخصوصة، لأن العبد فقر وعدم، والربّ غنى ووجود، وكل كمال في العبد هو تجلّي من تجليات الرب. "ما أصابك من حسنة فمن الله". هذا أمر. أمر آخر، لاحظ أن الآية تقول "الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى". هذه الآية لها قسمان، الأوّل يشير إلى وحدة، والآخر يشير إلى كثرة. والوحدة والكثرة المشار إليها ترجع إلى الواحد الحق تعالى. فالمرجع هو "الله". ثم الوحدة هي "لا إله إلا هو". ولكن لاحظ القسم الثاني "له الأسماء الحسنى". فهنا الأسماء كثيرة وليست اسماً واحداً. فحين يتكلّم الله من مقام الوحدة سينتج شيئاً غير ما ينتج لو تكلّم من مقام الكثرة. وبسبب وجود هذين المقامين قال "ولمن خاف مقام ربّه جنّتان". فمقام ربّه هو الواحد المطلق "الله"، والجنّة الأولى هي "لا إله إلا هو"، والجنّة الثانية هي "له الأسماء الحسنى"، فخوف مقام ربّك لأن "الله" لا يمكن لأحد من الخلق أن يتخلّق بهذا الاسم لأنه إله واحد أحد، والإنسان مهما ارتقى فهو لا يصل إلى مقام ربّه، والذي يتفرعن ويحاول الوصول لمقام ربّه فكلّنا يعلم ما يقع عليه، ولذلك ذكر الخوف هنا، لأن الخوف ينتج عن الظلم كما قال

"إني لا يخاف لديّ المرسلون. إلا مَن ظلم" بمعنى أن الإنسان لا يجعل نفسه إلهاً إلا إن كان ظالماً، فهذا مقام لابد من الخوف منه لأنه لا يسعى إليه أحد إلا وقع في هاوية الظلم والظلمات. لكن الذي يخاف هذا المقام، سيحصل على جنّتين، جنّة مشاهدة الوحدة الإلهية، وجنّة عطايا الكثرة الأسمائية. ومن هذه الجنّة الثانية جاء الكوثر. فقال {إنّا أعطيناك الكوثر}. فمن البحار اللانهائية للأسماء الحسنى، أعطيناك كوثراً، فهذا الكوثر لابد أن يشتمل على الأسماء الحسنى ويدلّ عليها ويكون لانهائياً في عطائه. فما هو الكوثر؟ هو القرءآن. ولذلك حين أشار إلى نزوله قال "إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون". ولذلك إذا قرأت القرءآن ستجده من أوّله "بسم الله الرحمن الرحيم" (لاحظ ثلاثة أسماء فهي كوثر، لا اسماً واحداً) مروراً بآياته المربوطة دائماً بالأسماء الحسنى بوجه أو بآخر. والقرءآن لانهاية لمعانيه وفتوحاته وأسراره وحكمه، كما قال "قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مدداً". فالقرءآن أعظم تجلّيات الأسماء الحسنى في عالَم الإنسان.

المعنى الثاني تابع للأوّل وهو أن {إنّا} تشير إلى الله وملائكته. وذلك لأن الملائكة أصلاً أنوار من النور الإلهي، لكنّها أنوار كونية بينما النور الإلهي متعالي على الكون. فنور الله له تعالي وله تجلّي. تعاليه هو "الله نور السموات والأرض"، وتجلّيه هو "مَثَل نوره كمشكاة فيها مصباح". فالتعالي هو الحقيقة المجرّدة، والتجلّي هو الحقيقة الممثّلة. والعالَم كلّه أمثال للنور الإلهي. "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحق" والله "هو الحق المبين". ومن هنا تجد أن الملائكة تعمل العمل المنسوب لله تعالى، مثلاً الوفاة. فالآية تقول "الله يتوفّى الأنفس" ، فنسبت التوفّى إلى الله، لكن آية أخرى قالت "قل يتوفّاكم مَلَك الموت الذي وكّل بكم"، فنسبت التوفّى إلى ملَك الموت وهو مَلَك واحد، لكن آية ثالثة نسبت التوفّى إلى ملائكة كُثُر فقالت "الذين تتوفّاهم الملائكة" و قالت أخرى "توفّته رُسُلنا". المعنى؟ المعنى أن الفعل في الكون لله تعالى بالأصالة، وللملائكة بالوكالة. والملائكة مظهر الفعل الإلهي في الكون. ثم الملائكة لهم درجات، فمنهم رؤساء مثل مَلَك الموت، ومنهم جنود "لله جنود السموات والأرض" وهم تبع للرئيس منهم، ومن هؤلاء الرسل الذين يتوفّون. وهكذا في كل أعمال الكون المحصورة في أربعة، هي الخلق والحياة والرزق والموت، كما قال في الآية "الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم". فكما أنه يوجد مَلك موت، كذلك يوجد مَلَك خلق، وملَك رزق، ومَلَك حياة. وتحت كل واحد من هؤلاء ملائكة كثر بحسب درجات العالَم. فعالَم العرش ليس كعالَم السماء، وعالَم السماء ليس كالأرض، وهكذا ما بينهما وبقية الطبقات المذكورة في القرءآن. وهي عوالم الآفاق، التي يقابلها في الإنسان الأنفس، وكل ما في الآفاق موجود في الأنفس. بناء على هذا المعنى، نفهم {إنّا أعطيناك الكوثر} بمعنى أن الكوثر هو شئ نزل عن طريق الملائكة، وهذا ما حصل، كما قالت الآية عن جبريل "نزّله على قلبك" و قالت "نزل به الروح الأمين على قلبك"، وكذلك "ن والقلم وما يسطرون" لاحظ جمع "يسطرون" التي تشير إلى تسطير القرءآن وكتابته في قلب النبي، بدليل ما جاء بعدها "ما أنت بنعمت ربّك بمجنون" ونعمت ربّه هو الذكر الذي نزل عليه بدليل ما قاله له الكفار "يأيها الذي نزل عليه الذكر إنّك لمجنون" وآيات أخرى تدلّ على ذلك.

إذن، القرءآن له حقيقة في الأسماء الحسنى، ثم تنزّل من هنا إلى الملائكة الرؤساء، ومنهم تنزّل إلى الملائكة الرسل، إلى أن وصل إلى قلب خاتم النبيين. ولذلك القرءآن هو قوّة خلق وقوّة رزق وقوّة إماتة وقوّة إحياء، وفيه من كل أنوار الملائكة. فمثلاً، قارئ القرءآن يُخلَق من جديد ويعاد خلق نفسه بنفس جديدة لأن النفس تتغيّر بتغير العقل والقرءآن يغيّر العقل فتتغيّر النفس به فتكون في خلق جديد بسببه. القرءآن

رزق من عند الله، لأنه غذاء الأرواح بالعلم وغذاء النفوس بنغمته وأمثاله، وغذاء الأبدان بأصواته وهداية أحكامه. وهو الرزق الذي ما له من نفاد في قوله تعالى "إن هذا لرزقنا ما له من نفاد" كما مرّ من أنه لا نهاية له في معانيه وحقائقه "لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي". القرءآن قوّة إماتة وإحياء، لأسباب كثيرة وإنّما نشير إشارة، ولذلك قال "أَوَمن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها" وأشار إلى أن هذا البعث بعد الموت والاستنارة تكون بالقرءان حين قال "أنزل من السماء ماء فأحيى به الأرض بعد موتها" وهو مثل مضروب للقرءآن، وقال "كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً". فالقرءآن يحيي موتى القلوب ويميت شياطين النفوس الأمّارة بالسوء. وقس على ذلك.

الخلاصة : {إنّا أعطيناك الكوثر} أعظم معنى فيه هو القرءان. وهو كتاب مُعطى لك، بمعنى أنت لن تصنعه بأعمالك بل هو موجود وانتهى أمر عطاؤه لك، والآن بقي عليك أن تشرب منه وتنتفع به. كمثل الشمس إذا كانت مشرقة وأنت جالس في قبو بيتك في الظلام، فالشمس مشرقة والضياء معطى لك، لكن الآن بقي عليك أنت أن تفعل ما يناسب خروجك من الحجاب للانتفاع بضيائها، فما هي هذه الأفعال؟ هذا ما سيشير إلى في الآية التالية. فالآية الأولى ذكرت العطاء. والآية الثانية ستذكر الأخذ. لأنه قد يعطيك، وأنت لا تأخذ. قد يعطيك، لكن تكون فيك أمور تمنعك من الأخذ. مثل نهر موضوع أمامك لكن أنت مقيّد بسلاسل تمنعك من الحركة فلا تستطيع الذهاب إليك للشرب منه. فلا يكفي وجود العطاء، بل لابد من وجود قابلية الأخذ. لا يكفي وجود الإمداد، بل لابد من وجود الاستعداد للاستمداد.

{ فَصَلِّ لِرَبِّك وَ انْحَر}

المصلّي في العربية يشير إلى المركز الثاني. ففي سباق الخيل، الذي يأخذ المركز الأوّل يسمّونه السابق، والتالي له يُسمونه المُصلّي. فالمصلّي هو الثاني. لكن لا يوجد ثاني إلا إن كان يوجد أوّل، فالثاني لا يكون ثانياً إلا بالنسبة لأوّل. الإنسان أعلى مقامته أن يكون مصلّياً، لكن مصلّيا لربّه لا لغيره. لأن مقام الإنسانية هو الخلافة الإلهية. "إني جاعل في الأرض خليفة". وقال "لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم". فهو أحسن مخلوق، ولا يوجد تقويم أحسن من تقويمه. ولذلك "سجد الملائكة كلّهم أجمعون". لاحظ أنّه ذكر ثلاثة أمور، "الملائكة" ولم يتوقف عندها ويجعل الألف واللام للاستغراق التي تشير إلى كل الملائكة، بل فصّل وقال "كلّهم"، ثم لم يكتف بذلك حتى قال "أجمعون". فهذا يشير إلى ثلاثة مقامات من مقامات الملائكة. لأن العوالم الكلّية ثلاثة، العرش والسماء والأرض، أي الأرواح والنفوس والأجسام. ولكل عالَم ملائكته. فلمّا قال "سجد الملائكة" أشار إلى ملائكة مستوى العرش، ولمّا قال "كلّهم" أشار إلى ملائكة السماء، ولمّا قال "أجمعون" أشار إلى ملائكة الأرض. وهذا مقام الإنسانية الأكبر. تحت الله، وفوق الملائكة والعوالم. بمعنى هو مصلّي لربّه لا لغيره. ولذلك جاء الأمر الأول لأخذ الكوثر {ف} والفاء تشير إلى ارتباط الآية بما قبلها وترتيب المعاني على بعض، {فَصَلِّ لربّك}. ولم يقل: فصلّ، فقط. لأن صلّ لا تكون إلا بالنسبة لشئ آخر، فلمّا قال {لربّك} خرج كل ما دون ربّه عنها. فالإنسان ليكون إنساناً لابد أن لا يكون عبداً إلا لربّه، مصلّيا إلا لربّه. ومن هنا ينفي الله أن يكون الملائكة أو الأنبياء يدعون الناس لاتخاذهم أرباباً، وينفي النبي أن يتخذ الناس بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله. وفي المقابل، {صلّ لربّك} يعني أن لا تنحدر إلى مستوى تكون فيه مصلّيا للحيوانات ! فضياع الإنسانية يكون إمّا بمحاولة اغتصاب مقام الربوبية وإمّا بالانحدار إلى مقام الحيوانية أو ما تحتها. من أمثلة النوع الأوّل فرعون

"أنا ربّكم الأعلى" الذي أراد لنفسه الربوبية، وأراد من الناس أن يكونوا مصلّي له أو تالين له وتابعين بإطلاق له في المرتبة، فأضلّ نفسه وقومه. ومن أمثلة النوع الثاني الذي ينحدر إلى ما تحت الإنسانية هو قوله تعالى "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً" وقوله سبحانه "ذرهم يأكلوا ويتمتعوا كما تأكل الأنعام". فالفرعنة اغتصاب لمقام الربوبية، والجاهلية انحطاط لمقام الحيوانية. والإسلام هو الوسط القائم بمقام الإنسانية. الإسلام هو التحقق بمعنى {فَصلِّ لربِّك}. فلا تحاول أن تكون ربّك، ولا تهبط لما تحت مقام إنسانيتك.

ففي التعامل مع القرءآن، لابد من السماع والتعقّل، ولا يكفي التقليد الصوري والسطحي له أو لما تظنّ أو تتمنّى أن يكون فيه. لأنه قال "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام". فعدم السماع والتعقل، سماعك أنت وتعقلك أنت، يجعلك في مقام الأنعام، وهذا انحطاط عن الإنسانية. ولذلك جاء به بعد ذكر الكوثر الذي هو عبارة عن القرءآن في مقام البيان. لأن عدم سماع القرءآن أو عدم تعقّله وفهمه وتدبّره والتفكر فيه ومعرفة حقائقه مباشرة، يجعلك في مقام الأنعام أو أضلّ سبيلاً. ومن هنا الذمّ الوارد في الآية "والذين إذا ذكّروا بآيات ربّهم لم يخرّوا عليها صمّاً وعمياناً". فإن لم تسمعها بنفسك وفوّضت غيرك بالسماع بدلاً منك، فكأنك صرت أصمّاً. وإذا لم تبصرها بنفسك وترى حقائقها بعقلك فكأنك صرت أعمى بل أنت أعمى في الحقيقة التي ستنكشف في الآخرة "ومَن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلاً". فالإنسانية أن تقرأ القرءآن بنفسك وتدرسه وتتعلّمه مباشرة بلا واسطة مطلقة ولا تقليد أعمى ولا شئ من ذلك. نعم، الإنسان قد يتعلّم من الإنسان مثل تعلّم موسى من العالِم في سورة الكهف، لكن هذا ليس اتخاذاً لواسطة مطلقة في التعلّم ولا هو مجرّد ترداد لكلام المعلّم بدون فهم أسبابه وبراهينه ولا هو اتباع مطموس البصيرة والعقل، بل هو كما قال موسى "هل أتّبعك على أن تُعلِّمَنِ مما عُلِّمتَ رُشدا". فالاتباع من أجل التعليم، لا من أجل نفس الاتباع أو التحلل من مسؤولية التعلّم والفردية والاستقامة الشخصية ولا هو توكيلاً له بالتعلّم بدلاً منه وما أشبه. الإنسان الذي لا يتعلّم من ربّه ولا يفهم أسرار حكمته في عالَمه وكلامه، هو إنسان ناقص الإنسانية. نعم، يمكن أن نوكّل بعضنا البعض في أمر المعيشة الدنيوية فهذا يختصّ بالطب وذاك بالقانون وثالث بالزراعة ورابع بالنجارة، لكن في أمر الحياة الأخروية والروحية وفهم الكلمات الإلهية فلا، لأن معنى الإنسانية يتحقق بذلك والمصير في الآخرة مبني على ذلك، ودرجتك في الجنّة تعتمد على ذلك، وسعادتك وحياتك الطيبة في هذا العالَم تقوم على ذلك، فكيف تفوّض أحداً أو توكله أو تتنازل له عن ذلك. جعل الله النهار معاشاً، والليل للقيام والدراسة وكذلك جعل أطراف النهار للتلاوة والتأمل في كتابه وتدبّره. فكل إنسان عليه أن يكسب معاشه بنفسه إن أمكن، ويجعل في يومه أوقاتاً لكتاب ربّه تلاوة ودراسة وتدبّراً وتفكراً وتعلّماً وذكراً. بهذا تحقق معنى "فصلِّ لربّك". دراسة القرءآن صلاة، وهي أعظم صلاة، وأي صلاة ليس فيها كلام الله فهي ناقصة. ولذلك قال الله "ولكن كونوا ربّانيين بما كنتم تعلّمون الكتاب وبما كنتم تدرسون". فالإنسان عبد لكنّه يصير ربّانياً بتعلّم الكتاب وتعليمه ودراسته. وبما أن الإنسان لا يستطيع أن يكون ربّاً، فأقرب درجة من الربوبية يستطيع أن يصل إليها هي أن يكون ربّانياً. فأن تجعل نفسك ربّاً كفر وطغيان، لكن أن تسعى لتكون ربّانياً فإيمان وسيلته دراسة القرءآن.

الأمر الثاني في الآية هو {وانحر}. هذه الكلمة تشير في حروفها إلى أمرين. الأوّل القطع، كما تقول نحرت البهيمة أي قطعت رأسها. الثاني التحرر. وكلاهما حقّ يطابق سياق السورة. لأن الصلاة اتصال

بربّك، لكن قد تقول: أريد الاتصال بربّي لكن توجد لديّ عوائق تمنعني. هنا يأتي الأمر ب{وانحر}. أي اقطع هذه العلائق، وتحرر منها. ونستطيع أن نرى أن {فصلّ لربّك} تشير إلى قطع العلائق العلوية التي تحجبك عن ربّك وأن تكون مصلّياً له وخليفته، لكن {وانحر} تشير إلى قطع العلائقة الدنيوية التي تجذبك للأسفل وتربطك بالغفلة عن ربّه وكلامه. وهكذا هو الواقع. فإما أنه توجد أشياء تقول لك "يجب أن تعبدنا لنقرّبك إلى ربّك زلفى" فهذه أشياء تقف بينك وبين ربّك. وإمّا أنه توجد أشياء تقول لك "اغفل عن ربّك وتعال نركّز على أكلنا ومتعتنا وأموالنا" من هؤلاء مثلاً مَن قيل فيه "تبّت يدا أبي لهب وتبّ. ما أغنى عنه ماله وما كسب". فالذي يجعله بينه وبين الله رجال ليس مصلّياً لربّه، والذي يجعل بينه وبين الله أموال فلم ينحر طاعة لربّه. وبلاء الإنسان يدور حول عبادة الرجال وعبادة المال. بعبادة الرجال تخسر عقلك، وبعبادة المال تخسر روحك. وبخسارة عقلك وروحك تخسر إنسانيتك ، وذلك هو الخسران المبين.

معنى آخر لقوله {فصلّ لربّك وانحر} هو ما أشارت إليه آية "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر" وكذلك ورود الزكاة بعد الصلاة كثيراً في القرءآن. لماذا؟ حين تصلّي لربّك، وذلك بدراسة القرءآن كما بيّنا، فإنك ستتعلّم أموراً كثيرة، ستكتشف سيئات النفس والعمل، فماذا تعمل حينها؟ تنحر، تتزكّى. تنتهي عن الفحشاء والمنكر. فالصلاة "تنهى عن الفحشاء والمنكر" لأن الله "لا يأمر بالفحشاء" والله ينهى في كلامه عن المنكر. فالقرءآن الذي هو "أمر الله أنزله إليكم" ينهاك عن الفحشاء والمنكر، ومن الواضح أن الذي لا يدرس القرءآن ويفهمه لن يعرف أن الله ينهى عن الفحشاء والمنكر وبالتأكيد لن يعرف ما هي الفحشاء ولا ما هو المنكر لأن هذه أمور تحتاج إلى بيان وشرح وتفصيل وضرب أمثلة وقصّة طويلة. إذن "الصلاة" هي شئ إذا قمت به سينهاك عن الفحشاء والمنكر، وهذا لا يكون إلا بدراسة القرءآن وفهمه وتدبرّه، هذا هو الذي ينهاك، أمّا إذا كنت تردد ألفاظاً لا تفهمها ولا تتدبرّها ولا تعقلها، فبالتأكيد لن تنهاك عن ذلك. وبالنظر في القرءآن نعرف أنه توجد فواحش "ما ظهر منها وما بطن"، فالفواحش ليست شيئاً تقوم به بجسمك فقط، بل تقوم به في نفسك أيضاً، ولذلك قال "إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذّب من يشاء" فحتى ما تخفيه في نفسك قد يكون سبباً للعذاب، وذلك لأنه من الفواحش والمنكر والسيئات الباطنة. إذن لا يكفي الانتهاء الظاهري بل لابد من الانتهاء الباطني. والانتهاء الباطني لا يكون إلا بطهارة القلب والتعلّم والدراسة وفهم أسباب وجذور تلك المنكرات والفواحش والسيئآت النفسية، ولذلك قد يكون الشخص ظاهره لا يرتكب فحشاء ولا منكر في لحظة ما لكن باطنه ملئ وقلبه طافح بفواحش ومنكرات كالجبال والبحار والسموات. إذن "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر" هي صلاة تنهى ظاهرياً وباطنياً عن ذلك ، ومن هنا قلنا أن دراسة القرءآن أعظم صلاة، والسعي لتعلّمه يؤدي إلى طهارة القلب وتطهيره بماء القرءآن الذي يطهر الله به كما قال "وأنزلنا من السماء ماء طهورا" وقال في القرءان "لا يمسّه رلا المطهرون". فسعيك لتمسّ القرءان وتذوق معرفته وتحيا به سيبعثك على الانتهاء عن الفحشاء والمنكر ظاهراً وباطناً حتى تتزكّى فتستطيع مسّ حقيقة القرءان. إذن، {فصلّ لربّك} ستكشف لك عن أمور سيئة، ولذلك يأمرك بعدها {وانحر} أي اقطع هذه الأمور وانقطع عنها وتحرر منها. فالصلاة نور تكشف لك الظلمات، والزكاة هي التحرر من الظلمات. "يأيها الناس قد جاءكم برهان من ربّكم وأنزلنا إليكم نوراً مبينا".

حسناً. الآية الأولى ذكرت العطاء. الآية الثانية ذكرت الأخذ والتحقق بذلك العطاء. فما الذي بقي؟ بقي أننا نعيش وسط بشر، وهؤلاء البشر يحبّون ويبغضون بحسب ما يناسبهم ويلائم مزاجهم وأغراضهم،

فإذا أخذنا الكوثر وتحققنا بالقرءآن وصرنا من أهله ومن الذين يسلكون طريقه صلاةً ونحراً، فماذا سيحصل؟ سنجد بشراً يبغضوننا ويسمعوننا أذى كثيراً كما قال الله "ولتسمعنّ من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم من الذين أشركوا أذى كثيراً". فذكرت الآية الثالثة هذا المعنى الكلّي فقالت ما يلي.

{إن شانئك هو الأبتر}

هذه الصيغة تدلّ على أن شخصاً سيقول لك أنّك أبتر. فالآية لم تقل: إن شانئك أبتراً. لو كانت هكذا لكان الظاهر مجرّد بيان أن شانئك أبتر بشكل عام. لكن لمّا قالت {إن شانئك هو الأبتر} فكأنّها تردّ على الرمية على راميها. أي شخص ما رماك بأنّك أبتر، فتردّ عليه الآية {إن شانئك هو الأبتر} ليس أنت، بل هو الأبتر. وهذا أوّل دليل على أن المقصود بهذه الآية هو تبيين علاقة الإنسان صاحب الكوثر ببعض الناس من حوله.

دليل آخر من كلمة {شانئك}. الشانئ ليس فقط المبغض الذي يكرهه ويبغضك وينفر منك. لكنه المبغض الذي يُظهر لك بغضه إمّا بأقواله وإمّا بأفعاله وإمّا بأقواله وأفعاله معاً. فمثلاً، تقول الآية "ولا يجرمنّكم شنآن قول على ألّا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى". وتقول آية أخرى "ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدّوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا". فهنا نرى أن الشنآن تم التعبير عنه بفعل هو الصدّ عن المسجد الحرام، فقريش صدّت الرسول ومن معه عن دخول المسجد الحرام، وهذا الصدّ فعل من الأفعال. فالشنآن إذن بغض لأناس ومعاداة لهم وإظهارها بعمل ما، قد يكون قولاً فقط كما في آية {إن شانئك هو الأبتر} لأن رميك بأنك أبتر يكون بالقول كما هو واضح، لكن الصدّ عن المسجد الحرام يكون بالفعل وإن صاحبه عادة قول يعبّر عن موقف الصدّ لكن الأصل فيه هو الفعل. هذا أمر تعرفه من نفسك. فأنت قد تكره شخصاً أو شيئاً، لكن لا تعبّر عن بغضك بقول أو فعل بل قد تقول له مجاملة ما يظهر لك أنك صديقه أو مسالم له، وقد لا تفعل أي فعل عدواني ضدّه بالرغم من كرهك له ولعلّك تتمنّى حدوث المصائب له أحياناً ومع ذلك فعلك لا يدلّ على شعورك تجاهه. هذا ليس شنآناً، الشنآن شعور يتمّ التعبير عنه بقول أو فعل، ولذلك قال الله للمؤمنين "لا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى" فالشنآن هنا كان سيتمّ التعبير عنه بالظلم، فنهى الله المؤمنين عن ذلك وأمر بالعدل، لأن العدل فوق المشاعر، ولا يجوز لعاطفة الكره لأحد أن تمنعك من العدل، لأن هذا معناه أنك تجعل عاطفتك فوق عقلك وفوق أمر ربّك، وهذا انتكاس وظلم للنفس قبل أن يكون ظلم للغير، ومحاربة لاسم الله العدل قبل أن تكون عدواناً على الناس. عدم العدل يجرح العقل، عدم العدل كفر باسم العدل، ولذلك لا يجوز للمؤمنين أن يجعلوا شنآنهم لقوم سبباً لعدم عدلهم معهم. ونهاهم في آية أخرى عن الاعتداء بسبب الشنآن فقال "لايجرمنكم شنآن قوم أن صدّوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا وتعاونوا على البرّ والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان" لاحظ هنا أيضاً الشنآن كان سيظهر بصورة اعتداء، فنهى الله المؤمنين عن ذلك، وأمرهم بأن يقدّموا البر والتقوى على شنآنهم ذاك. الحاصل : {إن شانئك} يعني مبغضك الذي عبّر عن بغضه لك بقول هو أنّك أنت {الأبتر}. ومن هنا نصل إلى الحاجة إلى معرفة سؤالين.

السؤال الأوّل: ما معنى {الأبتر} ؟ البتر هو القطع ، كما يقال بتر يده يعني قطعها. وتأتي بصورة شتيمة فالمعنى أنه مقطوع عن الخير، لأن المقطوع عن الشرّ فاضل وكريم فلا يشتمّ أحد أحداً بأنه مقطوع عن

خير ما، فلابد أن المقصود هو الانبتار عن خير ما أو انقطاع خير ما عنه. وفي ضوء ما سبق من آيات يظهر لنا مجموعة من المعاني للأبتر كلّها صحيحة ويوجد غيرها مما يدور في فلكها:

الأبتر هو المبتور عن الله. لماذا؟ لأنك حين تقرر أن تصلّي لربّك وتكفر بالأصنام والأوثان من كل نوع ظاهري وباطني، فإن عباد الأصنام سيقولون لك : لا طريق إلى الله إلا بوسيلة هذه الأصنام ولا يأتي الخير من الله إلا عن طريق هذه الأوثان، فبما أنك انقطعت عنها وكفرت بها فأنه لن ينالك من الله أي خير. ومن هنا الصنف مثلاً الذين قالوا "لن يدخل الجنّة إلا مَن كان هوداً أو نصارى". فالموحّد لله والمصلّي لربّه الذي لا يجعل بينه وبين ربّه أحداً ولا شيئاً، بالتأكيد سيرميه عبّاد الأحبار والرهبان والأصنام والأوثان وغيرهم بأنه أبتر منقطع عن الله ولا خير فيه ولا له، وإلّا فكيف يحافظون على شرف أصنامهم إن لم يقوموا بذلك، وكيف يحافظون على حطّ الإنسان من مقام إنسانيته الذي هو الخلافة عن الله تعالى بحكم الآدمية الأصلية والفطرة الثابتة. وللردّ على هؤلاء يقول الله لك {إن شانئك هو الأبتر}. لأنه جعل بينه وبين الله أصناماً وآلهة مزيفين وعدماً لا حول لهم ولا قوّة، فهو المقطوع عن ربّه المنبتر عن الاستمداد من الاسم الإلهي مباشرة، وعن هذا الصنف قال ممثلّا أدعيتهم " له دعوة الحق والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشئ إلا كباسط كفّيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه، وما دعاء الكافرين إلا في ضلال".

الأبتر هو المبتور عن الحكمة. فالله سمّى الحكمة "خيراً كثيراً" فهي من الكوثر والقرءآن كتاب العلم والحكمة. فلماذا يكون الذي يريد تعلّم القرءآن مباشرة أبتراً في عين البعض؟ سيقولون له: أنت لا تستطيع أن تفهم القرءآن أصلاً ولا تملك القدرة على دراسته، ولذلك لابد أن تقلّد فلاناً وعلّاناً حتى تأخذ أي شئ من القرءآن. ويأتي الردّ وهو {إن شانئك هو الأبتر}. والسبب أن القرءآن بيان للناس وبيّنات للناس، وليس بياناً لبعضهم ولا بيّنات لبعضهم فقط. نعم، كما أن موسى تعلّم من العالِم ما لم يكن يعلمه موسى بالرغم من أنه كليم الله، كذلك لصاحب القرءان الذي هو حامل كلام الله ووريث موسى بقدر سماعه لكلام الله من القرءان، يمكن أن يذهب ويتعلّم من إنساناً آخراً أعلم منه في شئ لا يعلمه ويستفيد منه لكن العلاقة تكون تعليمية إرادية طوعية اختيارية لا استعبادية قهرية حدودية هرمية فرعونية كنسية تقليدية. "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" وليس اسألوا أهل الذكر دائماً ومطلقاً وأبداً، وليس اسألوا أهل الذكر لأنكم لا تقدرون أن تتعلّموا ولن تكونوا ممن يعلمون. كلّا. اسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون، يعني الأصل أن تكونوا أنتم من أهل الذكر فتذكروا الله وتتعلّموا كتابه وتدرسونه وتتعلّمونه منه وتدعونه ليفتحه لكم كما فعلت الملائكة مثلاً، ثم الله يعلّمك كيف يشاء بكل الطرق التي يعلّم بها خلقه والتي منها مثلاً أن يعلّمك إنساناً وهذا الإنسان يعلّمك، كما علّمك الملائكة بوسيلة آدم، وعلّم موسى بوسيلة عبده صاحب العلم اللدني. فعلى كل أحد أن يتعلّم القرءآن، وهو مفروض على الكلّ. والأبتر هو المنقطع عن تعلّم القرءآن بنفسه ودراسته بعقله وأخذه عن ربّه وتلقّي معانيه وحقائقه من لدن حكيم خبير في نهاية المطاف ويسعى لهذا المقام ويستمد من الله العناية والألطاف. وتستطيع أن تنظر في حياة الذين لا يدرسون القرءان لترى معنى انبتارهم عن الحكمة القرءآنية حقّاً وصدقاً، وتجد أن أقصى أحوالهم هو أن يكونوا من أهل "الذين إذا ذكّروا بآيات ربّهم خرّوا عليها صمّاً وعمياناً" ومع ذلك يرمون الذين يدرس القرءان مباشرة ويسعى في تعلّمه إن لم يكن من تابعاً مستعبداً لهم ولطائفتهم بأنه "لن يدخل الجنّة" ولن يعقل شيئاً وكأن يد الله لا تنبسط إلا لهم ولمن كان تبعاً لهم على نمط اليهود الذين قالوا "لا تؤمنوا إلا لمن تَبِعَ دينكم". الرحمن يعلّم القرءآن كل إنسان يريد تعلّمه، ورحمته واسعة، ويداه

مبسوطتان ينفق كيف يشاء، ولا يخضع الحق تعالى لمعايير البشر ومذاهبهم وطوائفهم في تحديد مَن يتعلّم ومن لا يتعلّم كتابه. ولو أراد الله حصر تعلّم كتابه بطائفة معيّنة من الناس يكون لها مراتب أشبه بالتراتبية الكنسية لما أمر رسوله ببثّ القرءآن في الناس كلّهم وجعله في كل بيت ومع كل شخص وحثّ على تعلّمه بألف طريق وطريق، بل لجعله في تلك الطائفة المخصوصة يتوارثونه بينهم ويعيّنون في مناصب التعليم واحداً بعد واحد. كلّا. القرءان للجميع، وعلى الجميع دراسته إن أرادوا أن يكونوا من أهل الله الذين هم أهل القرءآن، ومن أراد الشرب من كوثر القرءآن فالطريق موضوع "ولقد يسّرنا القرءآن للذكّر فهل من مُدّكر".

الأبتر هو المقطوع عن خير الدنيا. لماذا؟ لأن الله قال لنبيّه الذي هو أوّل متعلّم ومعلّم للقرءآن، "لا تمدنّ عينيك إلى ما متّعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربّك خير وأبقى". فلأن صاحب القرءآن يشتغل به ليل نهار، ولا يميل إلى إسراف ومفاسد الدنيا وما تحرّمه الشريعة والطريقة الإلهية، ففي عين البعض سيكون منقطعاً عن خير كثير دنيوي. مثلاً، من محرّمات الشريعة الكذب لقوله "وإذا قلتم فاعدوا" فتخيّل أنك طرف في دعوى قضائية، وتستطيع أن تكذب لتكسب القضية وتأخذ مالاً، لكن إن صدقت وأخبرت عن الواقع كما هو (وهذا معنى العدل في القول، أن يكون قولك مساوياً للواقع الذي يعبّر عنه بأقصى ما تستطيعه من وصف) فإنك ستخسر ذلك المكسب أو لعلّك تضطرّ إلى دفع المال. الآن، ماذا ستفعل؟ إن اتبعت القرءآن، ستعدل في القول وتخسر المال. في عين الجاهل بالله وبالآخرة وبحقائق باطن الدنيا وآثار الأعمال على النفس والقلب بل والبيئة أيضاً، سيراك أنك أبتراً بسبب دينك وطريقتك. "لماذا لا تكذب وتكسب المال، أنت أبتر !" هكذا سيقول لك. لكن الردّ الإلهي على ذلك هو {إن شانئك هو الأبتر}. وليس أنت. لأن "رزق ربّك وخير وأبقى". ورزق ربّك هو القرءآن، وهو الجنّة أيضاً، والقرءان وسيلة الجنّة والجنّة متجلّية في القرءآن، وهذا خير من الدنيا وأبقى لأنه أعظم وأدوم وأعمق وأوسع من كل وجه. فنفسك أعظم من مالك، وقلبك أعظم من جسمك، وآخرتك أعظم من دنياك، ورضا ربّك أعظم من رضا البشر حولك. فمن هو الأبتر، أنت أم هو؟ الجواب واضح.

إذن، باختصار، كل رمي لصاحب الكوثر بأنّه أبتر لا يصدر إلا من شخص هو نفسه الأبتر. لأنك حين تكون ضدّ الموصول بالله تعالى، فلن تكون إلا ضدّاً للنور، وضدّ النور ظلام، والنور وجود والظلام عدم. فلا يمكن أن يشنأك بعد أخذ للكوثر إلا مَن هو أبتر. أبتر عن الخير، فالله هو الخير الحق كما قال "هو خيراً"، وبيده الخير كما قال "بيدك الخير"، والقرءآن النازل خير كما قال "ماذا أنزل ربّكم قالوا خيراً"، فمن اتصل بالله ونحر ما سواه، وتعلّم كتاب الله ولم يجعل بينه وبينه إلا الله ورسل الله، فقد اعتصم بالله وبيد الله وبحبل الله وكل خير من لدن الله، فهو الأنور ومبغضه بسبب ذلك هو الأبتر.

....

{والعصر}

العصر يُطلق على ثلاثة أمور لكنّه ورد في غير هذا الموضع بواحد منها فقط. الأمر الأوّل هو ضغط الشئ لإفراغه مما فيه وإخراج سوآئله، وبهذا المعنى ورد قوله عن السحاب "وأنزلنا من المعصرات ماءً ثجاجا"، وكذلك ورد في سورة يوسف عن عاصر الخمر "إني أراني أعصر خمراً". ومن هنا نقول في استعمالنا اليومي "عصير" تفاح أو عنب أو برتقال مثلاً. الأمر الثاني هو العصر بمعنى الدهر أو الزمن كما نقول العصر الجاهلي والعصر الذهبي. الأمر الثالث هو زمن محدد كما نقول صلاة العصر بمعنى الوقت الذي بعد الظهر وقبل الغروب. حسناً، ما العلاقة بين هذه المعاني وما علاقتها بقوله تعالى {والعصر}؟ العلاقة هي التالي:

الدهر الطبيعي يضغط وجود كل شئ حتى يفرغه من روحه ويقتله ، وهذا الدهر آيل إلى الغروب بانتهاء الطبيعة كلّها أي نهاية الدنيا.

فقوله {والعصر} يشير إلى سنّة طبيعية ، وهي التي قال عنها تعالى مثلاً "ومَن نعمّره ننكسه في الخلق أفلا يعقلون"، فالتعمير يؤدي إلى التنكيس في الخلق، بمعنى اتجاه بدن الإنسان جهة الموت والفراغ من الروح والحياة. كذلك مثلاً في الشجرة ، قال الله "كمثل غيث أعجب الكفّار نباته ثم يهيج فتراه مصفّراً ثم يكون حطاماً"، فالشجرة تبدأ بذرة تنمو فتبلغ قمّة نموّها الطبيعي ثم تنحدر وتنعصر الحياة منها حتى تصير حطاماً وتفنى الشجرة. وهكذا في كل شئ في الطبيعة. بل الطبيعة نفسها على هذه الشاكلة، ولذلك قال "وإذا الشمس كوّرت" وذكر النجوم وانشقاق السماء ونسف الجبال وبقية مظاهر الطبيعة الآفاقية، بمعنى أن كل هذه ستموت وتفنى وتنتهي. والنهاية ستكون هي "يوم تبدّل الأرض غير الأرض والسموات" فكل هذه الطبيعة الحالية ستنعصر الحياة منها وتموت. ومن هنا قال مَن حكى الله قولهم "إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر" فهؤلاء نظروا إلى الصنعة ولم ينظروا إلى الصانع، نظروا إلى الفعل ولم ينظروا إلى الفاعل، فكان علمهم قاصراً من هذا الوجه، ولذلك يروى مثلاً عن النبي "إن الله هو الدهر" أي الفاعل الحقيقي في المظهر الطبيعي، كما قال مثلاً "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" فالرامي هو النبي والرامي هو الله، فالنبي هو المظهر لكن الله هو الحق الفعّال في الكون على الإطلاق. وهكذا كل مظهر طبيعي بحسب العين التوحيدية المطلقة التي لا ترى فاعلاً إلا الله على الحقيقة "وما تشاؤون إلا أن يشاء الله". فالدهر طريقته العصر، والعصر للكل، والله هو الحق الفعّال في الكل وبالكل.

{إن الإنسان لفي خُسر}

بعد أن بيّن السنّة الطبيعية الكلّية، ذكر الإنسان الذي هو واحد من أفراد الطبيعة الذي تسري عليه هذه السنّة الكلّية الشاملة فقال {إن الإنسان لفي خسر}. ولاحظ التأكيد بحرف "إنَّ" و حرف اللام من "لَفي". فتأكيد فوق تأكيد، بمعنى أنه لا استثناء لأحد، لا الإنسان الذي هو خليفة الله ولا غيره من المخلوقات. السنة الإلهية الطبيعية لا تعرف التمييز بين الكائنات الطبيعية. وذكر {الإنسان} وليس الذكر أو الأنثى أو الخنثى، وليس المسلم أو المجرم، وليس المؤمن أو الفاسق أو الملحد، وليس المحق أو المبطل، وليس العادل أو الظالم، وليس العربي أو الأعجمي، كل هذه الفروق بين الناس لا قيمة لها بالنسبة لسريان السنّة

الإلهية الطبيعية الكلّية التي هي العصر. {لفي خسر} هو ثمرة العصر، لأن العصر يخسر الشئ وزنه ومحتواه ويخرج حياته وماء روحه منه. فيتدرّج في خسارة حياته كلّما عاش وترك نفسه في الطبيعة. وهذا مشهود للكل. فإذا تركت نفسك بلا تعلّم بأي وجه تعلّم، تبقى جاهلاً ويضعف عقلك حتى يضمر شيئاً فشيئاً حتى الموت. وكذلك إذا تركت نفسك بغير تغذية ستجوع ويضمر بدنك شيئاً فشيئاً حتى الموت. إذا ألقيت بنفسك من أعلى جبل فإنك لا تحتاج إلى عمل شئ لتسقط، لكن إذا أردت أن تتسلّق جبلاً لابد من أن تبذل جهداً وتعمل شيئاً لتصعد، فالسقوط وهو مظهر من مظاهر الخسر طبيعي، لكن الصعود والبناء والصناعة والإيجاد فوق طبيعي وعكس تيّار الطبيعة العادي. لأن تيّار العصر يجري باتجاه الخسر، لكن الفوز والبناء والتكامل والنموّ والرفعة فهي الاستثناء. ولبيان ما هو الاستثناء بشكل كلّي عامّ بدون الدخول في التفاصيل الجزئية ، وردت الآية الثالثة فقالت

{إلا الذين ءامنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحقّ وتواصوا بالصبر}

الإيمان وعمل الصالحات عمل فردي. التواصي بالحق وبالصبر عمل جماعي. الإيمان عقلي نظري باطني، العمل جسماني حركي ظاهري، التواصي قولي كلامي بياني. هذا مفتاح الآية بشكل عام.

{ءامنوا} عكس كفروا عادة في القرءآن. والكفر تغطية الشئ وستره، ويقترن عادة بتغطية الحق وإن ورد أيضاً في مواضع بمعنى تغطية الباطل ورفضه مثل قول إبراهيم لقومه "إنّا كفرنا بكم". ومن هنا يُسمّى الزارع الذي يدفن البذرة في الأرض ويغطّيها بالتراب كافراً، مثل قوله تعالى "يعجب الكفار نباته". سمّى الله إبليس كافراً لأنه غطّى وأنكر روح ءادم ونظر إلى ظاهره الطيني فقط، فالله أمره بالسجود لآدم بسبب كلّيته والتي منها وأهمّها "ونفخت فيه من روحي"، فردّ إبليس ورفض وقال "أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين"، فحكم على الطين وليس على العلم والروح الآدمية لأن مقام ءادم ارتفع بسبب "وعلّم ءادم الأسماء كلّها". فالروح التي تتعلّم وتعقل وتذكر وتنير، حين يرفضها وينكرها الشخص يسمّى كافراً، فحين يكشفها ويعمل بها الشخص ويعطيها قدرها يسمّى مؤمناً. فالإيمان في جوهره وأساسه علم وليس تقليداً أعمى، بل هو علم مستقرّ في القلب تطمئن النفس إليه ويؤثر في وجود العالِم وليس مجرّد معلومة ذهنية ميّتة الأثر أو مشكوكة الحقيقة، ولذلك قال تعالى "وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربّك فيؤمنوا به فتُخبت له قلوبهم"، فالعلم سبب الإيمان، والإيمان سبب الإخبات وهو تأثر القلب المعلوم وحياته به وتغيّره بسببه، خلافاً للمعلومات الذهنية الميّتة التي يحشو الشخص بها دماغه ولا تغيّر شيئاً في قلبه وحياته. إذن، {إلا الذين ءامنوا} تشير إلى التعلّم والتعقل والتفكير وكل العمليات العقلية الروحية بشكل عام.

{عملوا الصالحات} لاحظ أنه في الإيمان لم يقل ءامنوا بماذا، فالإيمان المقصود هناك بحد ذاته عظيم ومقبول، لماذا؟ لأن التعقل هو التعقل، التعلّم كلّه عظيم والعلم كلّه مقبول، لأن العلم معرفة الوجود والوجود حقّ ونور فكل علم حق ونور ونافع بوجه أو بآخر. فهل يكفي معرفة الحق وتعلّم الحقيقة للسباحة عكس تيّار الخسر الذي يسير فيه الدهر؟ الإيمان سيعكس خسر الروح، لكن الإنسان ليس روحاً فقط، بل هو روح وجسم، كما قال الله عن طالوت "وزاده بسطة في العلم والجسم"، الإنسان ليس مجرّد أفكار بل له أبعاد أخرى ومنها العملية الظاهرية. ولذلك قال {وعملوا الصالحات} وهنا حدد وقيّد العمل بالصالحات،

إذن ليس كل عمل مقبول بل بعض الأعمال تسارع من وتيرة الخسر والخسران والعصر والموت، كما في عمل الفاسدات والطالحات. ففي كل مجال أيا كان ، ليس فقط الديني ، بل أي مجال على الإطلاق، يوجد إيمان خاصّ به وهو العلم والأفكار والحقائق والنظريات المتعلّقة به، ويوجد أيضاً صالحات خاصّة به، فما يكون صالحات في مجال قد يكون فاسدات في مجال آخر، ولذلك لابد من معرفة الصالحات في المجال الذي لا تريد أن تخسر فيه وتعمل بها.

إلا أن الإنسان لا يعيش وحده عادة، بل يعيش وسط أناس آخرين ومعهم، فقد تبخّر بيتك بأفخم أنواع البخور وتنظّفه بأكمل مواد التنظيف، لكن يوجد في بيتك مَن يرمي الزبالة في كل مكان ويضع أوساخاً أينما حلّ، فما تربطه أنت سيحلّه هو، وما تنظّفه أنت سيعفنه هو، وهكذا. ومن هنا جاء الأمر الثالث وهو {وتواصوا بالحق}. وهذه نظير "ءآمنوا" الأولى، فالإيمان يكون بالحق، وبعد ذلك يصحّ أن تتواصوا بالحق، وحق كل موضوع يختلف عن حق كل موضوع آخر، فالحق هو واقع وحقيقة الشئ. فلابد من نشر الحق الذي آمنت به وعلمته وتحققت منه وانتهى إليه استنباطك وفكرك، لأنك إذا عرفت كل حق في الكون لكن مَن حولك لا يعرفون إلا الأباطيل فإن أباطيلهم ستغلب حقّك في الدنيا وتؤثر عليك سلباً ولذلك قال تعالى "واتّقوا فتنة لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصّة" فهذا النوع من الفتن وهي البلاء والمصائب التي يكتسبها الناس بأعمالهم، هذا النوع لا يصيب الذين ظلموا فقط بل يصيب حتى مَن لم يقم بشئ في الموضوع، لماذا؟ لأسباب كثيرة، مثل انتشار الوباء والجوائح المرضية، فإذا كنت أنت تعرف كل حقائق الموضوع لكن كتمتها ومَن حولك يعملون بأفكار خاطئة، فالنتيجة قد تكون انتشار الوباء ووصوله إلى بيتك ونفسك وأولادك وأنت لا تشعر، لأن آثار أعمال البعض في الدنيا قد تؤثر على حيوات الآخرين وأجسامهم شاؤوا أم أبوا. ولذلك لابد من {تواصوا بالحق}. لكن بعد أن تؤمن أنت وتعمل الصالحات في المجال المعيّن الذي ستتواصى بحقّه، لا فقط وعظ الآخرين على طريقة "أتأمرون الناس بالبرّ وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون". اهتمّ بنفسك ثم بأهلك ثم بعشيرتك الأقربين ثم بقومك ثم بالعالَمين الأقرب فالأقرب. هذه طريقة القرءآن. فبدأ بالنفس حين قال "عليكم أنفسكم" ثم الأهل "وآمر أهلك بالصلاة" ثم العشيرة "وأنذر عشيرتك الأقربين" ثم القوم "وإنه لذكر لك ولقومك" ثم العالم "إنه لذكر للعالمين" والأقرب فالأقرب "أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض" ومنه قيل الأقربون أولى المعروف. فأنت اهتمّ بالإيمان بالحق أوّلاً، وعمل الصالحات ثانياً، حتى ترسخ فيها، ثم بعد ذلك تواصى بالحق.

ونظير عمل الصالحات قوله {وتواصوا بالصبر}. والصبر لازم لكل عمل صالحات، لأن سنّة العصر التي تقتضي أن يكون الحال الطبيعي للإنسان هو الخسر والجاذبية تشدّ للأسفل إن شئت، هذه السنّة تقتضي أن لا يقاومها إلا مَن يصبر، والصبر ظاهره أليم وباطنه نعيم ومنه نبتة الصبار التي ظاهره خشن وجاف وباطنها رطب وشفاء. فالصبر رأس عمل الصالحات، كما أن الحق رأس الإيمان.

أمّا قوله {تواصوا} فهو تواصل كلامي، فالتواصي فيه احترام لحرمة إرادة الإنسان واختياره الشخصي في حياته. فما عليك أكثر من أن الكلام ، "وما على الرسول إلا البلاغ المبين".

....

الذي يتحقق بسورة الكوثر، ويقوم بمضمون سورة العصر، فهو الذي يحقّ له انتظار النصر المذكور في سورة النصر. وقبل ذلك فإنّما يتمنّى الإنسان الأماني ويضيع في أضغاث أحلام.

سورة الكوثر عشر كلمات، سورة العصر أربعة عشر كلمة، سورة النصر تسعة عشر كلمة، وإن كانوا كلّهم من ثلاث آيات مفتتحة بالبسملة مما يجعلها في حكم أربعة آيات. من معاني ذلك :

أمّا الكوثر، العشرة عبارة عن الكمال، فإن الله قال "تلك عشرة كاملة"، وسورة الكوثر تعبّر عن الكمال، وحين يفتتح الله أمره يكون كالبذرة في الحجم وإن كانت البذرة تشتمل على أشجار لانهائية فالكمال في البذرة كامن، كذلك الحال في سورة الكوثر فإنّها بذرة القرءآن اللانهائي.

أمّا العصر، أربعة عشر تشير إلى الأحرف الأربعة عشر المكوّنة لفواتح السور مثل "الم" و "حم. عسق" فإنّك إذا جمعتها وحذفت المكرر، كان الناتج أربعة عشر حرفاً. وهذه الأحرف تشير إلى الحفظ الإلهي للكتاب، سواء كان الكتاب العلمي أو الكتاب القَدَري أو الكتاب الأسمائي ، فالعلمي مثل القرءآن "ص والقرءآن ذي الذكر"، والقَدَري مثل "الم. غُلِبَت الروم...لله الأمر من قبل ومن بعد" فهذا كتاب فيه قدر الله للكون كلّه، والأسمائي مثل "الم. الله لا إله إلا هو الحي القيّوم" فكل الأسماء الحسنى تتشكّل من أحرف العربية الوجودية المطلقة والتي العربية اللسانية اللغوية تجلٍ من تجلياتها. فالأربعة عشر حرفاً من الفواتح تشير إلى الحفظ، الثبات، الديمومة، الأزلية، الإطلاق، العناصر الأصلية لكل شئ من حيث نورانيتها وعلويتها. كذلك الحال في سورة العصر، فإنّها تشرح كتاب الكون والدهر والزمان والسنة الطبيعية الكلّية، وتشرح نفس الأمر بالنسبة للإنسان، ثم تبيّن عناصر التنوير والفوز والنجاح الإنساني على المستوى الفردي أو المستوى الاجتماعي. فسورة العصر فيها أحرف القرءآن كلّه، لأن القرءآن يدور حول معانيها ويفصّل مجملاتها، فمثلاً "الذين ءآمنوا" كلمة واحدة لكنّها مشروحة في آيات كثيرة ومفصّلة تفصيلاً في سور عديدة، مثل قوله "ءامنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله" ونحو ذلك. وقل مثل ذلك في "عملوا الصالحات"، ومثل ذلك في بقيّة مضامين السورة. هذا معنى. معنى آخر أن الأربعة عشر تشير إلى "سبع سموات ومن الأرض مثلهن" فالسموات عبارة عن العلم والتعقل والإيمان وفي الجملة الأمور النظرية، والأرضين عبارة عن العمل والسلوك والصبر وفي الجملة الأوامر العملية، ولا يوجد شئ غير العلم والعمل في المحصّلة النهائية، وسورة العصر اشتملت على خلاصة الأمور والأوامر من حيث البيان الذي يناسب حرية اختيار الإنسان إذ لم تأمر الإنسان مباشرة بشئ بل أحالت على فهمه واختياره الخاصّ لنفسه بحسب ما يعقله ويدركه من أمور العالَم والحقائق في الجملة، وذلك لا تجد سورة العصر تأمر بالإيمان لكنّها تبيّن منزلة الإيمان، لا تأمر مباشرة بعمل الصالحات مثلاً "اعملوا صالحاً" مثل ما ورد في آية أخرى، كلّا، لكنّها تبيّن منزلة وقيمة عمل الصالحات بالنسبة لمجمل الرؤية الكونية المشروحة في السورة، وهكذا في بقيّة شؤونها، فسورة العصر تكشف الحقيقة للإنسان وتترك له اختيار سلوكها دون الحاجة إلى أمره مباشرة بذلك، وهو الأصل في الأعمال كلّها أي الإباحة الأصلية والاعتماد على العقلانية الإنسانية. "أفلا تعقلون".

أمّا النصر، وهي السورة موضوع حديثنا، فعدد كلماتها تسعة عشر، إشارة إلى أمرين أساسيين. الأوّل عدد أحرف البسملة "بسم الله الرحمن الرحيم"، الثاني عدد الملائكة أصحاب النار لقوله تعالى "عليها تسعة عشر. وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة". فبالنسبة لكون النصر على عدد أحرف

البسملة، فإن حقيقة النصر هي إشراق قوة البسملة في العالَم، وحقيقة النصر هي علم الناس وعملهم بمضمون البسملة، ولذلك قال {إذا جاء نصر الله} فذكر الاسم الأعظم للبسملة وأن النصر له وهو ظهوره وإشراق نوره. وكذلك الأوامر في السورة راجعة حصراً إلى الأسماء الإلهية فقال "فسبّح بحمد ربّك" و "استغفره"، وذلك لأنه "كان توّاباً" وهو اسم من الأسماء الحسنى المتضمّنة في البسملة. و{دين الله} كلّه ليس إلا البسملة، لمن يعقل شيئاً من حقائقها، ولعلّ فرصة أخرى تأتي إن شاء الله لشرح هذا المعنى أكثر. لكن باختصار نقول : لاحظ كل الأوامر القرءانية، ستجدها ترجع في النهاية إلى بيان اسم إلهي أو اللجوء إلى اسم إلهي أو تفعيل مضمون اسم إلهي. وهذا مفهوم لأن الله ما خلق الخلق إلا ليعلموا الأسماء الحسنى، كما قال في آخر سورة الطلاق "الله الذي خلق....لتعلموا أن الله على كل شئ قدير وأن الله قد أحاط بكل شئ علماً". فالله خلق لنعلم أن الله له الأسماء الحسنى، لكن بنحو شهود هذه الأسماء ومعرفتها في أعيانها ومظاهرها الكونية وبوسيلة هذا الظهور ولذلك أرجع العلم إلى الخلق، والخلق ظهور وتنزّل للاسم الإلهي في صور جزئية كونية كالسموات والأرض والظلمات والنور وبقية الخلق والجعل. ودين الله الفقر إليه، والفقر إليه حقيقة واقعة يُظهرها العبد بقوله "بسم الله" لأن البسملة عبارة عن استمداد العبد من الرب بوسيلة الكلمة المعبّر عن أسمائه الحسنى. هذا باختصار والموضوع يحتمل تفصيلاً أوسع. هذا بالنسبة للمعنى الأوّل. المعنى الآخر المرتبط بأصحاب النار، وذلك لأن نصر الله حين يجئ يميّز بين منصور ومخذول، فالنصر لا يكون إلا على مخذول ما تمت هزيمته، والمخذول إمّا إنسان وإمّا غيره، فإن كان إنساناً فهو المقصود بقوله في خاتمة البقرة "وانصرنا على القوم الكافرين"، وإن كان غير إنسان فالمعنى هو الشيطان والظلم والظلمات عموماً والنفس الأمّارة بالسوء وكل ظلم وظلمات بشكل عام. بالتالي، نصر الله يُظهر التمييز بين أصحاب الجنّة وأصحاب النار. والنار عكس الجنّة، ودرجات الجنّة تقابل دركات النار كما أن الأعداد الموجبة تقابل الأعداد السالبة في الرياضيات، فكل موجب له سالب، وكل سالب له موجب، كذلك قال الله "جعلنا لكل نبي عدوّا" فالنبي يمثّل درجة في الجنّة ومستوى من النور، كذلك عدوّ النبي يمثّل دركة في النار ومستوى من الظلمات. وإن كانت حقيقة أصحاب النار هي "وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة" والملائكة من نور، فإن السرّ في ذلك هو أنه لا توجد ظلمة إلا وفيها نور، ولا نار إلا وفيها جنّة، ولا شرّ إلا وفيه خير، لأن الله بيده كلّ شئ وتقول الآية "بيدك الخير" ولم تقل: بيدك الخير والشرّ. فدلّ بذلك على أن كل شئ فيه خير، مهما كانت صورته شرّ والغالب عليه الشرّ. فأصحاب النار بمعنى خزنتها وزبانيتها ملائكة، وقد ظهر المعنى إن شاء الله لمن يفتح الله له أسرار كتابه.

بعد هذه المقدّمة الإشارية ، ندخل في السورة إن شاء الله.

{إذا جاء نصر الله والفتح}

{إذا} يوجد فرق عام في القرءان بين ثلاثة أحرف، إذا وَ إن وَ لو. أمّا "لو" فإنّها تشير إلى الشئ المستحيل وجوده أو وقوعه، ولذلك تأتي عادة في بيان المستحيلات وغير الواقعات، مثلاً "لو كان فيهما آلهة إلا الله" فلا يوجد آلهة إلا الله ولا يمكن أصلاً أن يوجد آلهة إلا الله، ولذلك أشار لذلك بحرف "لو" ولم يقل: وإن كان فيهما آلهة إلا الله. فـ"لو" للمستحيلات وغير الواقعات بشكل عام. أمّا "إن" فإنّها تشير إلى الشئ الممكن وجوده والمحتمل وقوعه، ولذلك يقول مثلاً "إن خفتم ألا تعدلوا فواحدة" فالمعنى يمكن أن تخافوا ويمكن أن لا تخافوا، فإن خفتم فاعملوا كذا وإن لم تخافوا فلكم أن تعملوا كذا. كذلك مثلاً قوله

"إن خفتم شقاق بينهما فابعثوا" مرّة أخرى، قد تخافون من حدوث شقاق بينهما وقد لا تخافون، واقعياً الأمر ممكن ومحتمل، فإن وقع هذا الاحتمال فاعملوا كذا بالتالي إن لم يقع فلا تعملوه. وعلى هذا النمط تجد "إن" عادة في الممكنات كما أن لو عادة في المستحيلات. حسناً، فماذا عن {إذا} ؟ {إذا} تأتي عادة في الواجبات، الأمور الواقعة والتي ستقع حتماً ويقيناً وقطعاً. ولذلك تأتي مثلاً في بيان أمور القيامة، فيقول "إذا الشمس كوّرت" أو "إذا السماء انشقّت" و "إذا زلزلت الأرض زلزالها"، لأن الآخرة يقين وحتم واقع "إن عذاب ربّك لواقع ما له من دافع". مثال آخر، يقول "واذكر ربّك إذا نسيت"، ولم يقل: إن نسيت. لماذا؟ لأنك إنسان فستقع في النسيان، حتماً ويقيناً، ولذلك قال "إذا نسيت" فإن النسيان منك أمر مقطوع به وسيقع يقيناً، ولذلك يأمرنا بالعمل إذا وقع.

بناء على هذا التقسيم سنقرأ {إذا جاء نصر الله} ونفهم أن هذا النصر سيجئ حتماً، ولا يمكن أن لا يجئ. ومن هنا عرفنا أن سورة النصر لا تخاطب إلا نوعاً معيّنا من الناس، لأنه ليس كل إنسان سيجيئه نصر الله والفتح، فمن الناس من يخذله الله كالمشرك مثلاً "لا تجعل مع الله إلهاً آخر فتقعد مذموماً مخذولاً"، أو المسرف في ماله مثلاً "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً" وهكذا في أمور كثيرة إن قام بها الإنسان لم ينصره الله في المجال الذي عمل فيه ذلك العمل، ولم يأته الفتح فيه. ومن هنا قدّمنا في أوّل كلامنا ما قدّمناه من ذكر سورة الكوثر وسورة العصر، فبحسب الترتيب الإشراقي للسور بناء على أن الشمس تشرق بأقلّ ضوء ثم يزداد ضوؤها، كذلك يمكن رؤية أقلّ عدد آيات ثم أقلّ عدد كلمات ثم أقلّ عدد أحرف في السور كترتيب معنوي بينها قد يكشف شيئاً للمتدبّرين بإذن الله. فإذا نظرنا إلى هذه الحكمة الرابطة بين الكوثر والعصر والنصر، بهذا الترتيب، سنفهم مَن هو الذي سيجئ له نصر الله والفتح حتماً وقطعاً.

{جاء} المجئ غير الإتيان. قال إبراهيم لأبيه ءازر "إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك"، فلأن العلم جاء لإبراهيم من مصدر غير قومه ومحيطه الاجتماعي عبّر عنه ب"جاءني"، لكن لمّا كان ءازر إنّما يقلّد قومه ومن حوله ويتابع أباه فمن فوقه من أبائه عبّر عن هذا النوع من الاقتباس العلمي ب"يأتك". بعبارة أخرى: إن كان مصدر علمك من قومك حصراً فهذه دائرة، لكن إن كان مصدرك علمك من مصدر أعلى من قومك فهذه دائرة أخرى. فحين يقول الله {إذا جاء نصر الله} نفهم أن هذا النصر لن يأتي إلا بغلبة إلهية فوقية وإجبار الأحداث للسير باتجاه معيّن بحكم "الله غالب على أمره". ولذلك عبّر عنه ب{نصر الله} وليس نصر الناس، ولذلك ستجد آيات من قبيل "إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا"، وكذلك سنجد أن الأنصار إنّما هم مظاهر نصر الله ولذلك قرنهم به تعالى حين قال لرسوله "هو الذي أيّدك بنصره وبالمؤمنين وألّف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم ولكن الله ألّف بينهم". لاحظ أن دائرة الإتيان، دائرة الحدود الأرضية والمادية والطبيعية والخارجية والبشرية، هذه الدائرة ليست هي التي أحدثت ما أحدثته من نصر للرسول، بل الذي فعل ذلك هو الله تعالى بعوامل غيبية تباشر القلب وهو القلب الذي قيل فيه "نزل به الروح الأمين على قلبك" فهو القلب المواجه لعالَ الغيب والروحانية، ومن هنا أمدّ الله المؤمنين من الأنصار بما أمدّهم به حتى نصروا رسوله بنصر الله له وكانوا تجلّيه الأرضي بحكم "لله جنود السموات والأرض".

ينبني على ذلك : إذا قام الإنسان بشروط النصر الإلهي، فلا يبالي بشكل الأحداث من حوله ما هي، "ولا يغررك تقلّب الذين كفروا في البلاد. متاع قليل". فالنصر جاء ولا شئ سيغيّر هذه الحقيقة.

"والعاقبة للمتّقين". "وليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون". عليك العمل والصبر وعلى الله الإلهام والنصر. ومن هنا قال "ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلّة" فتأمل هذا وقارنه ب"ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم من الله شيئاً" لتعرف مصدر نصر الله ما هو وحقيقته ما هي وأسبابه الجذرية على التفصيل.

{والفتح} الفتح مثل أي صفة كمالية أخرى في الكون راجعة إلى الأسماء الحسنى، فالفتح مثلاً تجلّ من تجليات اسم الفتّاح، قال "إن ربّك هو الفتّاح العليم" وقال "وأنت خير الفاتحين". توجد إن شئت تخيّل الأمر المجرّد، هرمية في الوجود، على رأسها الأسماء الحسنى، ثم تتدرّج مظاهر هذه الأسماء وأشعّتها في كل مراتب العالَم وأفعال العالمين، فحتى قول الله عن إخوة يوسف مثلاً "ولمّا فتحوا متاعهم" فإن عملية فتح المتاع هذه ما كان لها أن تقع لولا اسم الفتّاح تعالى. وهكذا في كل تفصيل وصغيرة أو كبيرة في العوالم كلّها.

ومن أعظم الفتح على الإنسان المخلوق للعلم، والذي أعلى شرفه وأسنى كماله أن يكون عالِما كما قال "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم" فبالعلم كان الإنسان في آية ليس فيها إلا الله والملائكة فتأمل ودقق جيّداً في هذا الموضع فإنه مركز رسالة القرءآن كلّها بل مركز كل رسالة ونبوة على الإطلاق من أوّل الزمان إلى آخره، أقول، هذا الإنسان المخلوق للعلم أعظم فتح له لابد أن يكون فتحاً علمياً. فتوحات عباد الرحمن علمية وسلمية ، ومن ذلك تركهم بسلام ليحيوا بأمان. وأعظم فتح علمي ينبني على أعظم معلوم، وأعظم معلوم هو الله سبحانه وتعالى، فأعظم الفتوحات العلمية ما تعلّق بالحقيقة الإلهية، "فاعلم أنه لا إله إلا الله". وفي هذا الباب الأعظم من العلم، الفتح المطلق هو مشاهدة الحق تعالى متجلّياً في كل شئ، ومعرفة أنه متعالٍ عن كل شئ. فنصر الله أن تعرفه بالوحدانية المطلقة، والفتح أن يفتح لك عن تجليات أسمائه في كل شئ مطلقاً. ولذلك بعد كلمة الفتح مباشرة قال {ورأيت}.

{ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً}

الآية لها ثلاث مستويات من الفهم على الأقلّ. مستوى الربوبية ومستوى العالَمية ومستوى الإنسانية.

أمّا مستوى الربوبية، فيدلّ على الإطلاق، ففيه يكون المقصود بكلمة {الناس} كل شئ ممكن له تحقق في العلم الإلهي وهذا يشمل جميع الموجودات الثابتة أعيانها في العلم الإلهي أزلاً وأبداً وسرمداً. وسرّ هذا التأويل يرجع إلى أن الإنسان مجمع العوالم كلّها، وكل ما في العالَم والوجود موجود في الإنسان باختصار. فلمّا قال {الناس} بالجمع والكثرة، فهمنا الإشارة إلى أن المقصود هو كل شئ ممكن على الإطلاق. بناء على هذا الفهم، يصير المعنى هكذا: ورأيت أن كل شئ معلوم ومخلوق هو مجلى من مجالي اسم الله. وهذا الفهم نابع من قوله تعالى "ولله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله إن الله واسع عليم". فمشرق كل شئ هو العلم الإلهي لأنه منه تظهر وتتنزّل، ومغرب كل شئ هو الخلق الإلهي لأنه نهاية الإرادة الإلهية من حيث ظهورها لقوله "إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون". والله وسع كل شئ، وعليم بكل شئ، "ربّنا وسعت كل شئ رحمة وعلماً". وكما ترى في الآية، "فأينما تولّوا فثمّ وجه الله"، ولم يحدد مشرقاً من مغرباً، سماوياً من أرضياً، ظاهراً من باطناً، بكل "أينما تولّوا" مطلقة، ف"ثمّ وجه الله" مطلقة مثلها.

أمّا مستوى العالَمية، فالمقصود هو الإسلام التكويني. وذلك من قوله تعالى "وله أسلم مَن في السموات والأرض طوعاً وكرهاً" بل السماء والأرض من المسلمين لله كما نصّت الآية "قالتا أتينا طائعين". فكل ما في الكون مسلم لله، بلا استثناء. ولو إسلام كل شئ، لما تكوّن ذلك الشئ، فإن أوّل أمر وتكليف إلهي للموجودات هو حين قال لها "كن" فكانت وأطاعت أمره تعالى "كن" فإن "كن" أمر مثل "قُم" في "قُم الليل" أو "اتلُ" في "اتلُ ما أوحي إليك". كذلك قوله "إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون". فإنه أمر الشئ، فاستمع الشئ لذلك الأمر وأسلم وأطاع ذلك الأمر ولم يُكره الله أحداً على ذلك كما قالت السماء والأرض "أتينا طائعين". فصدق الله حين قال "له أسلم مَن في السموات والأرض". فالعالَم كلّه إسلا متجسّد، إسلام الطاعة والمحبّة لله، إرادة الإخلاص له وتمثيل إرادته. بناء على هذا المعنى، يكون قوله {ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً} راجع إلى الطاعة الكلّية الدائمة المستمرة المتجددة لكل شئ بأن يتكوّن، فإن الله يقول "كن" لحظة بلحظة وبها يُمسك السموات والأرض أن تزولاً كما نصّت الآية، فالخلق ليس عملية تمّت مرّة واحدة، لكنّها عملية تتمّ لحظة بلحظة، فالله ليس خالقاً بمعنى فاعل في الماضي بل هو "الخلّاق العليم" بمعنى فعّال الخلق على الدوام. ففي كل لحظة يمكن أن ترى الناس بمعنى الأكوان كلّها ومَن فيها يدخلون في دين الله الذي هو الإسلام التكويني. وهؤلاء يدخلونه ولا يخرجون منه.

أمّا مستوى الإنسانية، فالمقصود هو الإسلام التشريعي، أي الدعوة الخاصّة التي قد يدخل فيها الناس وقد لا يدخلون فيها لأنها راجعة إلى أمور اختيارية وممكن الخروج عليها، ومن هذا القبيل دعوة الرسل عموماً. فالدين عند الله الإسلام، هذا أمر ثابت لا مجال لتغييره ، ءآمن مَن آمن وكفر مَن كفر. الدين في خلق الله الإسلام، هذا أمر ثابت لا مجال لتغييره، عرفه من عرفه وجهله مَن جهله. لكن الدين عند عباد الله أي الناس هو أمر قد يقبله البعض وقد يرفضه البعض الآخر، قد يلتزم به البعض وقد يحرّفه البعض الآخر. فمثلاً، جاء محمد رسول الله بحكم شرعي يقول "إذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى". فهذا الحكم لا يلتزم به الناس بالضرورة، إذ يوجد فيهم من يكذب أكثر من كذب إبليس، وفيهم مَن يُسلّم بأن هذه الوصية من عند الله ومع ذلك إذا جاء وقت الشهادة ضدّ أقاربه لم يعدل. فالعمل بهذا الحكم راجع إلى إرادة واختيار الشخص ولا يوجد أي شئ في الكون يجبره عليه بنحو السنّة الطبيعية مثلاً. ومن هنا قال الله أنه إن شاء نزّل على الناس من السماء آية "فظلّت أعناقهم لها خاضعين" بمعنى أن يجبرهم على طاعة أوامر الشريعة والاستقامة على الطريقة بالإخضاع القسري الخارجي كما أن الجسم مجبور على السقوط إلى أسفل إذا رميته في الهواء مثلاً أو خوفاً من أذى ظاهر للعين المادّية فيكون الاختيار عن كراهة لا عن رضا كالرضا الناتج عن المعرفة العقلية وانشراح الصدر. بناء على ذلك، نفهم {ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً} أنها تعني الدخول في الإسلام التشريعي، إسلام الدعوة النبوية، إسلام الطاعة واختيار اتباع الأحكام والاستقامة عليها. "جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون"، لاحظ أنه يملك القدرة على اتباع الشريعة أو اتباع الأهواء الجاهلية، لكن الله يرشده إلى اختيار اتباع الشريعة بدلاً من اتباع أهواء الذين لا يعلمون. وهذا اتباع اختياري، وليس من قبيل "له أسلم مَن في السموات والأرض طوعاً وكرهاً" التي لا اختيار فيها بنفس معنى الاختيار السلوكي الشخصي الداخل كلّه في حيّز الممكنات العملية والطبيعية.

بناء على هذا المعنى، نسأل : ما معنى {الناس} هنا؟ الناس في القرءآن كلمة شائعة جدّاً، وردت فيه بهذه الصورة "الناس" ٢٤٠ مرّة. وإذا نظرنا في هذه المواضع سنجدها تشمل معنى مطلقاً ومعنى شاملاً ومعنى مقيّداً بقيود مختلفة. أمّا المعنى المطلق، ففي مثل قوله تعالى "ومَن قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومَن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً"، فهنا الناس تشمل الناس الموجودين أثناء نزول القرءآن ومَن قبلهم ومَن بعدهم ومَن لم يخلق أصلاً منهم ممن يمكن أن يخلق كالكامنين في الأصلاب والمحتمل وجودهم بحسب التقدير الإلهي، فكلمة "جميعاً" في سياق الآية المطلق يدلّ على كل ذلك. فهذا المعنى مطلق لأنه يتجاوز حتى حدود المخلوقين من الناس، لأنه يشمل غير المخلوق منهم بعد. وهذا أوسع المعاني. ثم تحته يوجد المعنى الشامل، وآيته الكبرى قوله تعالى "يأيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"، فالناس هنا تشمل أوّل ذكر وأوّل أنثى وكل ما نتج عنهما وهذا يتضمّن كل ذكر وأنثى وخنثى وكل ما ظهر من أجناس الناس عموماً، ويشمل كل الأعراق والألوان والأمم والأقوام بلا استثناء بحكم "شعوباً وقبائل" فلم يفرّق بين الناس حسب طرق معيشتهم ما بين الاستقرار أو الترحال وما شاكل ذلك من فروق. فالناس هنا هم الخلق كلّهم، لأنها تقول "خلقناكم من" فهي محددة بالمخلوق من الناس فعلياً. ثم تحت هذا نجد "الناس" لكن بقيود مختلفة، فمثلاً نجد "يأيها الناس إنّي رسول الله إليكم جميعاً" فبأخذ هذه الآية مع قيد"ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم" كان المفهوم أن الناس هم الذين يعرفون العربية التي هي لسان الرسول "كذلك يسّرناه بلسانك" حتى يفهموا دعوته لهم أياً كان طريق معرفتهم بها، ومنه قوله "شهر رمضان الذي أنزل فيه القرءآن هدى للناس" والقرءآن نزل عربياً فلن يكون هدى لغير فاهم العربية بداهة. ويوجد الناس بمعنى الناس في مجتمعك المحيط بك ومن شواهده المحتملة قول الله لزكريا "آيتك ألا تكلّم الناس" أو قوله عن عيسى "ويكلّم الناس في المهد" فمن الواضح أنه لم يكلّم كل الناس في كل زمان ومكان وهو في المهد. يوجد الناس بقيد المخطئين أي المخطئين والمؤذين والمعتدين من الناس تحديداً كما في قوله "والعافين عن الناس" فإنّما يعفو الشخص عمّن يستحقّ العفو بسبب شئ محدد عمله وهذا العمل يخرجه من عموم الناس الذين لم يعملوا مثل ذلك. ويوجد الناس بمعنى فئة مخصوصة كما في قوله "الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم"، فمن الواضح أن القائل لم يكن الناس كلّهم عن بكرة أبيهم، ولا الذين جمعوا للرسول ومن معه هم الناس جميعاً من الهند والسند إلى أمريكا الشمالية والجنوبية. يوجد الناس بمعنى الذين يملكون المال ولو قليلاً، خلافاً للذين لا يملكون أصلاً، كما في قوله "الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل" والمفلس من الشئ لا يؤمَر بالبخل فيه. يوجد الناس بمعنى أتباع النبي خصوصاً، كما في قوله عن المنافقين "وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى يراءون الناس". يوجد الناس بمعنى الذين حضروا يوم الزينة والمواجهة بين موسى والسحرة خصوصاً، وإن قيل عنهم الناس باللفظ العام، كما في قوله تعالى عن السحرة "سحروا أعين الناس". وعلى هذا النمط، بتأمل الموارد الكثيرة في القرءآن لذكر كلمة "الناس" سنجد أنها تحتمل مستويات من المعاني، وإن كان معظم الآيات ظاهر في الناس بالمعنى الشامل للإنسانية المخلوقة فهو الأساس الذي تدور عليه معظم الآيات، وكثير من الآيات المستثناة من هذه القاعدة يمكن الكلام عليها والنقاش في قيودها وإن كانت فعلاً مقيّدة بفئة مخصوصة، لكن من المقطوع به أن بعض المواضع مقيّد بقيود تستثني بعض فئات الناس حتماً كالتي أشرنا إليها قبل قليل. فلا مفرّ إذن من القبول بأن اسم {الناس} في القرءآن ينطلق على ثلاث مستويات : مستوى مطلق يشمل الناس غير المخلوقين والمخلوقين على السواء. ومستوى عام

يشمل الإنسانية المخلوقة كلّها بكل أفرادها. ومستوى مقيّد يخصّ فئة معيّنة من الناس والقيد قد يكون بسبب فكرة أو سلوك أو تواجد في مكان أو زمان وغير ذلك من قيود يمكن حصرها باستقراء ال٢٤٠ موضع كلّها ودراستها على مهل بإذن الله.

بناء على ذلك، حين يقول الله {ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً} أي معنى من الثلاثة هو المقصود، المطلق أم العامّ أم المقيّد (حسب اصطلاحنا السابق) ؟ لا مانع من حمل المعنى على المستويات الثلاث لكن بثلاث مستويات من القراءة والتأويل، كما فعلنا قبل هذه الفقرة مثلاً. لكن بالنسبة لدين الله الذي هو الإسلام التشريعي الذي نزل على محمد وعبّر عنه القرءآن، فمن الواضح أنه لا يمكن حمل هذه الآية على رؤية دخول الناس لذين سبقوا زمان الرسول والدعوة القرءآنية لأنه "تلك أمّة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عمّا كانوا يعملون". فلا يبقى إلا واحد من اثنين : إمّا الناس بمعنى أنه سيأتي يوم كل الناس في الأرض يكونوا على دين الله الذي جاء به محمد، وإمّا أن هذا اليوم جاء وانتهى والمقصود بالناس بمثلاً قوم النبي والعرب في زمانه الذي دخلوا في دين الله أفواجاً بالصورة التي تحكيها كتب السيرة التاريخية للنبي مثلاً. فمما يمكن الاستشهاد به على المعنى الأوّل قوله تعالى "هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون". لكن يمكن المناقشة في معنى "ليظهره" هنا بنقاش طويل معقول، بقرينة "ولو كره المشركون" ، فقوله "ليظهره" هل يرجع على الرسول أم على الدين؟ الأظهر أنه يرجع على الرسول، لأنه لو أراد إظهار الدين لقال "ليظهرهما" إذ ذكر الهدى ودين الحق، هذه قرينة، وقرينة أخرى أن الآية ختمت بذكر كراهة المشركين وهؤلاء كانوا يحاربون الرسول وأخرجوه من دياره كما هو معلوم بالعنف والقهر، فنصره الله عليهم كما هو معلوم، بالتالي ظهر الرسول عليهم، ومن هذا القبيل قول الله "فأيدنا الذين ءامنوا على عدوّهم فأصبحوا ظاهرين" فالظهور هنا عدم الخضوع لإكراه المعتدين من المشركين الذين فعلوا ما فعلوه بالرسول ومن معه بسبب هديه ودينه. وتوجد قرائن أخرى وأدلّة يمكن النظر فيها، مثل أن القرءان نفسه لم ير بأساً بوجود الصوامع والبيع والصلوات والمساجد على السواء التي يذكر فيها اسم الله كثيراً، ولم يأمر بإكراه أحد على دين ما ونفى الإكراه في الدين أصلاً. وكذلك إثبات الله وجود اختلاف في الناس إلى يوم يبعثون، يثبت أنه لن يدخل كل أحد في دين الله الذي عبّر عنه القرءآن الكريم. كل هذه القرائن وغيرها يمكن الإتيان بها في هذا المجال. فلعلّ الأقوى هو أن {يدخلون في دين الله أفواجاً} المقصود بها فئات معيّنة من الناس مخصوصة، أي الناس بالمعنى الثالث. لكن لا يمكن نفي الاحتمالات الأخرى التي تشمل الناس جميعاً، وحينها لابد من فهم كلمة {ورأيت} بمعنى أوسع من الوجود المادّي للرسول أو حتى أنها متعلّقة بشخص النبي فقط، إذ "ما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم" فمحمد سيموت أو يقتل "إنّك ميت وإنّهم ميتون"، فإمّا أن نثبت وجوداً للنبي فوق وجوده المادّي العادي وهو يرى ما يحصل للناس في الأرض والله هنا يعده بأنه سيرى دخول الناس في دين الله الذي جاء به أفواجاً، شرقاً وغرباً، وبلا استثناء. وإمّا أن نقول بأن للآية أبعاداً أخرى غير هذا المجال من قبيل ما أشرنا إليه سابقاً. أو أن كل هذه الاحتمالات صحيحة، كل واحد في حدوده. لا يوجد في نصّ الآية ما ينكر على واحد من هذه الاحتمالات، وحمل القرءآن على أوسع أوجهه المقبولة هو أحسن فهم وأسلم فكر وأحوط اختيار، إذ لو أراد الله تضييق نطاق معاني القرءآن لفعل، فلمّا لم يفعل علمنا أنه أراد ذلك كلّه ما لم يوجد برهان من القرءآن يدلّ على خلاف بعض ما يحتمله القرءان بحسب

قراءات القاصرين من القراء وكل قارئ قاصر بوجه ما إذ "الروح من أمر ربّي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً". ومَن كان علمه قليلا كان تقصيره كثيرا.

إشارة أخيرة من قوله {يدخلون في دين الله أفواجاً} أي {أفواجاً} تحديداً. لكل ليل نهار، ولكل زوج زوجه، كذلك بما أن الناس سيدخلون في دين الله أفواجاً وهو خير فلابد أن يوجد بعده خروج من دين الله أفواجاً، وهذا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه قال "ليخرجنّ منه أفواجاً كما دخلوا فيه أفواجاً". ومن معاني هذا الخروج ما يمكن حدسه بالنظر في قيد {أفواجاً} بيان ذلك: بما أن الدين في حقيقته اختيار وإرادة فردية لابد أن تنبع من القلب ويكون قراراً فردياً مبني على استشعار الإنسان لفرديته في الوجود وحضور ربّه معه، فإن الإنسان مخلوق فرداً وينام فرداً وسيموت فرداً وسيبعث فرداً وسيأتي ربّه فرداً وسيُحكَم عليه في المحصّلة فرداً، فالذي يعرف هذه الفردية سينظر ويختار دينه. هذه هي الحالة الطبيعية للدين الراسخ في عمق الإنسان. ولكن، يوجد نوع آخر من القرارات وهو ما يُعرَف بظاهرة "الإمّعة" بمعنى الذي يرى أكثر الناس حوله ما يفعلونه فيفعل مثلهم، مثل هذا الصنف من الناس قد يدخل في الشئ {أفواجاً} لكنّ من المتوقع أيضاً أن يخرج منه "أفواجاً". لأنه لم يدخل فيه من حيث هو فرد له قلب عاقل، بل دخل فيه من حيث أنه عضو في فوج من الناس. لم يدخل فيه لأنه عقل ويريد أن يستقيم ويطيع، بل دخل فيه تقليداً وتشبّهاً بمن حوله على نمط القطيع. في هذه الحالة نستطيع أن نفهم شيئاً من وصف النبي صلى الله عليه وسلم تعليقاً على هذه الآية "ليخرجنّ منه أفواجاً كما دخلوا فيه أفواجاً". الدين الذي تدخل فيه فرداً عاقلاً سترسخ فيه، والذي تدخل فيه عضواً مُقلّداً قد تخرج منه. فانظر لنفسك والسلام على مَن اتبع الهدى.

{فسبّح بحمد ربّك واستغفره إنه كان توّابا}

الآية الأولى والثانية ذكرت شروطاً، إذا وقع كذا وكذا وكذا {فسبّح بحمد ربّك واستغفره}. إذن الأمر الأوّل هو التسبيح بحمد ربّك، الأمر الثاني هو استغفار ربّك. {إنّه كان توّابا} هنا نجد السبب العلمي لهذين الأمرين العمليين، إذ كما قلنا مراراً في بيان واحد من أهمّ مفاتيح فهم القرءان وهو التمييز بين الأمر والخبر، أو بين الحكم والعلم، أو بين السلوك والفكرة. القرءآن يجمع دائماً بين الأمر وبين فكرة معيّنة هي التي تبرر ذلك الأمر وتبعث عليه. فقد يذكر الفكرة قبل الأمر أو بعده أو في نفس آيته أو في حالات نادرة جدّاً في سور أخرى من القرءآن غير الآية والسورة التي ورد فيها الأمر من قبيل "قل هو الله أحد" فإنه لم يذكر له لماذا يقول "هو الله أحد" في نفس سورة الإخلاص لكن من جهة التدبّر في نفس السورة يكشف عن سبب قول ذلك ومن جهة أخرى توجد سور أخرى شرحت أهمّية هذا القول وإن كان في عدم ذكر سبب في سورة الإخلاص حكمة خاصّة سنذكرها إن شاء الله في موضعها من كلامنا على سورة الإخلاص بعد هذه السورة بإذن الله وتوفيقه. حسناً. الأمر بالتسبيح والاستغفار، ما علّته وسببه والباعث عليه؟ الجواب في نفس الآية بعد الأمر، وهو قوله {إنّه كان توّابا}. وإن كانت شروط الأمر السابقة عليه المذكورة في الآيتين الأولى والثانية ما يشير أيضاً إلى سبب هذا الأمر الخاص، كما أن قوله "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" لم ينصّ على سبب قطع يد السارق والسارقة، لكن السبب مفهوم من نفس تسميتهما بالسارق والسارق فكان المفهوم أن القطع بسبب فعل السرقة الخاص المشار إليه بالاسمين. فإذا تأملنا في مجئ نصر الله والفتح ورؤية الناس يدخلون في دين الله أفواجاً، وتأملنا في كون ربّه

توّاباً، سنعرف الحكمة من أمره بأن يسبّح بحمد ربّه ويستغفره، أو شئ من هذه الحكمة طبعاً بقدر ما يُفتَح لنا. "وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً".

{فسبّح} التسبيح فيه معنى التنزيه ونفي نسبة شئ لشئ، فمثلاً حين ينسب بعض الناس الشركاء إلى الله أو ينسب شيئاً قبيحاً إلى الله تأتي الآية فتقول "سبحان الله عمّا يشركون". فالسبحان فيه معنى تعالي الله وجلالته عن ذلك الشئ المنسوب إليه بالباطل. إذن، التسبيح يشير ضمناً إلى وجود نسبة شئ باطل إلى الله أو احتمال وجود هذه النسبة. فحين ننظر في سورة النصر نجد هذه النسبة أو احتمالها وجودها في موضوع مجئ النصر. {إذا جاء نصر الله}. فبعض الناس قد يظنّ أن الله تعالى يتغيّر أو أن عدم مجئ النصر وتأخره يدلّ على نوع بخل أو عجز منه جلّ وعلا. لأن النصر لم يكن متحققاً، ثم تحقق، فهذه المسافة الزمنية بين عدم التحقق والتحقق ما الذي أوجدها؟ البعض قد ينسب وجود هذه المسافة إلى الله كأن الله لم يكن قادراً على المجئ بنصره قبل ذلك، فيأتي الأمر بالتسبيح لنفي هذا التصوّر أو احتمالية وجوده. بيان ذلك : الله فعّال على الإطلاق، لكن الإنسان محدود في قابليته عن الله، فالتدرّج في ظهور العطايا الإلهية لا يرجع إلى منع الله لها لكن يرجع إلى عدم أخذ الإنسان لها أو بحسب طبيعة العالَم المتدرّجة. أمّا عدم أخذ الإنسان لها، فهذا يشبه الآن وجود القرءآن، فالقرءآن موجود في كل بيت مسلم وكثير من بيوت غير المسلمين، حسناً، فلماذا لا يوجد نور وعلم القرءآن في كل قلب؟ الله أعطى القرءآن وانتهى، لكن الإنسان لم يأخذ القرءآن ويقرأه ويدرسه ويحيا به. فهنا عدم حصول الشئ لا يرجع إلى قبض الله بل إلى عدم تقبّل الإنسان. هذا تشبيه بسيط لتقريب الفكرة، لكن أعلى منه درجة في التشبيه هو أن تنظر إلى الشمس المشرقة على نافذة بيتك ، الضوء واقف عند نافذة بيتك لكن بسبب إنزالك للستائر تنحجب عن ذلك الضوء، فالضوء موجود ومفروغ منه لكن أنت لم تتقبّل هذا الضوء بأن تزيل موانع إشراقة في بيتك، ارفع الستائر وستجد الضوء عندك فوراً. كذلك الحال في نصر الله، فقوله تعالى "وكان حقّاً علينا نصر المؤمنين" يقتضي عدم تأخر النصر عن المؤمنين، إلا أن المؤمنين قد يوجد فيهم مثلاً بعض المنافقين فتأتي البلاءات لتمييزهم كما ذكرت ذلك آيات، أو قد ينصر الله المؤمنين بأن يوصلهم إلى درجة الشهداء وهو نصر عظيم أخروي ولم يحدد الله النصر بالدنيوي منه فقط بل أشار إلى "إحدى الحسنيين" أي الشهادة وهي انتصار أخروي أو الغلبة وهي الانتصار الدنيوي، وهكذا توجد عوامل ومعاني كثيرة داخلة في عدم ظهور النصر بالمعنى الدنيوي، فإذا افترضنا زوال كل هذه الموانع وتحقق كل تلك المعاني فإن النصر يظهر فوراً كما يظهر ضوء الشمس في بيت لا حجاب يحجبه عنه، فأنت المحجوب عن نصر الله وليس نصر الله محجوب عنك. ومن أجل تذكير نفسك بهذا المعنى {فسبّح} حتى تطهّر عقلك من التصوّرات الخاطئة عن الحق سبحانه وتعالى. أمّا بالنسبة لطبيعة العالَم المتدرّجة، فإن العالَم ينقسم إلى قسمين، قسم ينطبق عليه معنى "كن فيكون"، وقسم ينطبق عليه معنى "في ستّة أيّام". فالعالَم الأعلى الذي الأمور فيه تتكوّن ب"كن فيكون"، يشبه في الإنسان خياله، فأنت إذا أردت أن تخلق صورة معيّنة في خيالك فإنها تظهر فوراً كاملة كما تريدها ولا تحتاج إلى فترة زمنية تدريجية لتطور الصورة التي تريد صناعتها في مخيلتك، فمثلاً تقول "أريد فيلاً أخضراً" فترى أمامك فيلاً أخضراً فوراً، كن فيكون، فلا تحتاج إلى انتظار فترة نكاح فيل لفيلة ثم انتظار مدّة زمنية قد تبلغ الأشهر من أجل ولادة الفيل ثم سنوات حتى يكبر ثم يصل إلى المرحلة التي تريده أن يصل إليها. المخيلة تجلّي فيك شئ بسيط من حقيقة "كن فيكون"، حتى تشهد الحق في نفسك وإن كان بقدر نفسك لا بقدر الحق تعالى، فتعلم فتؤمن، إذ إن كان المعنى ينطبق عليك بدرجة ما فكيف تستغرب تحققه في

خالقك لا إله إلا هو وهل يعقل أن يكون الخلق أكمل من الخالق. إذن، مخيّلتك تعكس معنى "كن فيكون". لكن جسمك يعكس معنى "في ستّة أيّام"، بمعنى أن ظهور الأشياء الجسمانية وتكاملها يتمّ بالتدريج، ينقسم إلى أعداد وكمّيات، يحتاج إلى زمان. فما يتمّ في الخيال بلحظة قد يحتاج في الجسم إلى مائة سنة. بناء على ذلك، نفهم أن مجئ نصر الله والفتح له معنى في العالَم الأعلى التكويني "كن فيكون" وفي ذلك العالَم يكون مباشر وفوري، وهو معنى قوله تعالى في آية أخرى "أتى أمر الله فلا تستعجلوه"، لاحظ أنه قال "أتى أمر الله" وهو فعل ماض أي انتهي وتمّ إتيان الأمر، لكن الشقّ الثاني هو "فلا تستعجلوه" فكيف لا نستعجله إن كان قد أتى؟ الجواب: أتى في العالَم الأعلى "كن فيكون"، لكن لا تستعجلوه في ظهوره في العالَم الأسفل التدريجي الزمني. وهذا بالمناسبة سرّ العجلة في الإنسان. لأن الإنسان موصول بالعالَم الأعلى، وله صلة بحقيقة "كن فيكون"، ولذلك يستعجل الأشياء في عالَم "في ستّة أيّام" ويريد أن تتمّ فوراً. ومن اللطيف أنه حتى في التعبيرات الدارجة حين نريد التعبير عن شخص يريد الأشياء أن تتمّ فوراً في الطبيعة وعالَم الاجتماع والمادّيات، نقول له "يا أخي الأمور لا تتمّ بكن فيكون" أو شئ من هذا القبيل. العجلة مبنية على الخلط بين عالَم التكوين وعالَم التدريج. وهو خلط خطير جدّاً ويؤدي إلى إفساد عالَم التدريج والطبيعة والبشرية بنحو يفسد الغرض الأصلي للمستعجل. "ولو اتّبع الحقّ أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومَن فيهن". إذن، العالَم الذي هو مظهر الحكمة الإلهية، سواء كان العالَم العلوي التكويني أو العالَم السفلي التدريجي، يقتضي أن لا يظهر نصر الله والفتح فوراً ومباشرة وإن كان متحققاً على المستوى الباطني والروحي للوجود. ومن أجل تذكير نفسك بهذه المعاني {فسبّح} وانف نسبة العجز أو البخل عن ربّك سبحانه. قد تقول: فلماذا كان العالَم على قسمين تكويني وتدريجي ؟ هذا موضوع لا يتّصل مباشرة بالآية محلّ بحثنا، لكنّه سؤال مهمّ جدّاً وستأتي إن شاء الله مناسبات أخرى للنظر فيه بالتفصيل. لكن يكفي في هذا المقام أننا أثبتنا من وجودنا نفسه فضلاً عن القرءآن وجود مستوى تكويني ومستوى تدريجي.

{بِحَمد} الحمد يكون على السِّمة الكمالية. ولذلك نقول "الحمد لله" لأن "له الأسماء الحسنى". فحين يتجلّى الله بأسمائه الحسنى على العبد ويفيض عليه شيئاً منها، يأتي الحمد. فمثلاً، حين أنزل الله علمه في صورة كتاب على عبده، قلنا "الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب"، لأن العلم من سمات الكمال والتي بها يكون تكامل الإنسان فيحمد الله على إفاضته هذه السِّمة عليه. ومن هذا القبيل الحمد في سورة النصر. لأن الله تجلّى على عبده باثنين من أسمائه، النصير والفتّاح. فحين جاء {نصر الله} و {الفتح} الذي هو من تجلّيات الفتّاح "إن ربّك هو الفتّاح" "ربّنا افتح بيننا وبين قومنا بالحقّ وأنت خير الفاتحين"، قال لعبده {بحمد}. فالحمد انفعال العبد بعد تكامله بأفعال الرب. والانفعال قد يظهر بقول وفعل وهو الظهور الأكمل له لأن الله يمقت أن يقول العبد ما لا يفعل، فالحمد ليس قولاً فقط بل هو قول وفعل مناسب له. وأفعال الربّ تنزّلات أسمائه الحسنى وأشعّة شموسها في ظلمة العالَم المفتقر إلى نور الله بحكم "ومَن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور".

{فسبّح بحمد ربّك} التسبيح يدلّ على التعالي والتنزيه ، الحمد يدلّ على التجلّي والتشبيه، فلمّا جمع بينهما كان ذلك من قبيل "ليس كمثله شئ وهو السميع البصير" فسبّحه في الآية الأولى بنفي المثلية وإن كان ذكر سمات متجلّية موجود شبهها في العبد مثل السمع والبصر "وجعل لكم السمع والأبصار". فالتسبيح بالحمد يعني أن تراه أعلى من كل شئ وتراه ظاهراً في كل شئ في آن واحد. وإن أردت

تشبيهاً بسيطاً لتقريب الفكرة لا أنه يساوي الفكرة في حقيقتها المجرّدة، فإنك حين تقول الشمس في بيتي بمعنى أن شعاعها في بيتك تقول حقّاً وإن كان هذا لا يعني أن الشمس محصورة ذاتياً في بيتك أو أن أشعّتها مقتصرة على تلك الأشعّة المحدودة الظاهرة في بيتك بحسب قدر بيتك لا بحسب قدر الشمس ذاتها وعظمة أشعْتها. فحين تحمد الله على تعليمك، يجب أن تسبّحه أيضاً بمعنى أن لا تعتقد أن العلم الذي أتاك إيّاك هو العلم كلّه فتكفر بما وراءه وإن كان الحقّ من ربّك، بل تتذكّر أنه "وفوق كل ذي علم عليم"، وكذلك تسبّحه بمعنى تنفي عنه محدودية الكرم في التعليم لأن علمك محدوداً لأنه ما علّمك إلا بقدر استعداد ذاتك وإن كان علمه نفسه تعالى لا حدّ له فعلمك أنت محدود لأنّك أنت محدود لا لأن الله محدود بل هو المطلق الوجود. وهكذا نرى أن التسبيح لابد أن يقترن بالحمد، وإلّا أدّى إلى الكفر بعطاء الله وتجلّيه وتنزّلاته الأسمائية في عالَمه الذي هو آيته الكبرى وعلامة معرفته القصوى. ولابد أن يقترن الحمد بالتسبيح، وإلّا أدّى ذلك إلى التشبيه التامّ والكفر بلامحدودية الربّ تعالى وحصره في قيود وجودك الضيّقة. {فسبّح بحمد} هي أقصى عمل يمكن القيام به بناء على أقصى معرفة يمكن الوصول إليها. وهي النمط الأوسط والميزان الأكبر في المعرفة الربانية وأعمال الربانيين.

{ربّك} تذكّر أن النصر نصر الله والفتح كذلك ، ولكن أهمّ شئ حين ترى {الناس يدخلون في دين الله أفواجاً} تذكّر أن هذا من أجل ربّك وليس من أجل نفسك. من أعظم الابتلاءات أن يرى الداعي دخول الناس في دعوته، لأنه قد ينسى أن دعوته إلى الله هي دعوته إلى الله وليست إلى نفسه، فيظنّ أنهم صاروا نوعاً من العبيد له وهو كالرب لهم، ولذلك جاء التنبيه على {ربّك} حين يدخل الناس في دين الله أفواجاً، فلا تغترّ بنفسك ولا تظنّ أنك صرت ربّاً للناس لأنهم صاروا يتعلّمون منك ويطيعون أمرك من أجل الله تعالى. ومن هنا يقول الله "ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله". ولذلك ذكّره أيضاً في الآية نفسها بأن الدين {دين الله} وليس دينك أنت، إذ "إنّما أنت منذر" و"لست عليهم بوكيل" و "لست عليهم بحفيظ" و "لست عليهم بمصيطر" و "إنما عليك البلاغ". كثيراً ما يخلط الناس بين دعوتهم إلى الله ودعوتهم إلى أنفسهم، والمرائي المنافق منهم قد يستعمل الدعوة إلى الله كمجرّد وسيلة لجذب الناس له وطبعاً عادة يأتي بعد هذه المرحلة استغلالهم بأسوأ معاني الاستغلال المادّي. لكن صادق النيّة قد يقع في الخلط أو الإعجاب بنفسه أو غير ذلك من مهلكات النفس والشيطنة، فيأتي التذكير في موطن رؤية {الناس يدخلون في دين الله أفواجا} فأوّلاً أنت إنّما دعوتك لربّك، ثانياً نُصرت بربّك، ثالثاً الدين دين الله وليس دينك، رابعاً الناس عباد الله وليسوا عبادك أنت من دون الله. وفي حال دخل شئ من ذلك ولو بأدنى ذرّة منه في قلبك ولو بأدنى خاطر أخفى من دبيب النملة السوداء على الصخرة السوداء في الليلة الظلماء فعليك العمل بأمر {واستغفره}.

سبب آخر لأمر {واستغفره} هو أن الرسول له وجه إلى الله ووجه إلى الناس. فمن وجهه إلى الله يعبده ويأخذ منه الوحي، ومن وجهه إلى الناس يدعوهم ويعلّمهم ويزكّيهم ويرشدهم ويجاهدهم وغير ذلك من أعمال الخلق ومواجهة الخليقة. فأمره بالتسبيح بحمد ربّه إظهاراً للوجه الأوّل له، ولكن لأن الانشغال بالناس قد يجلب الغين على القلب والهموم والأحزان وغير ذلك من السلبيات لأنه يشتغل بهم حتى يدخلوا في دين الله، فحتى يزيل عنه هذه الآثار المظلمة قال له {واستغفره} إذ الغفر هو إخفاء أثر الشئ وتغطيته ومحوه سيئته، فتستغفر الله حين تشتغل بخلق الله لماذا؟ حتى تجعله أوّلاً يزيل من قلبك أثر

الانشغال عنه بخلقه، وثانياً وهو الأهمّ أن تصبح تُعامِل الله في خلقه، وترحمهم برحمته، وتقبل عليهم لأنهم عياله، وبذلك يستر الله وجههم الخلقي والطبيعي ويكشف لك عن الوجه الحقّي والإلهي.

{إنّه كان توّابا} كلمة "كان" بالنسبة لله تعالى تدلّ على الإطلاق والثبات والحقيقة. تنزّل المعاني الإلهية في الألسنة الإنسانية يقتضي توسيع هذه الألسنة واستعمالتها بأوسع قدر ممكن لها، لأن قدر المبنى بحسب قدر المعنى، ولذلك أقصى ما يمكن أن تبلغه لغة هو أن يتمّ التعبير بها عن الإلهيات، لأنه لا يوجد أعظم ولا أدقّ من هذا النوع من الكلام. من هذا القبيل قولنا "كان". بالنسبة لعالَم البشر السفلي المحدود الزمان الماضي والحاضر والمستقبل، "كان" تعبّر عن الماضي، لكن لأن الماضي هو شئ ثابت لا يمكن تغييره ومطلق لا يمكن تقييده وحقيقة لا يمكن زوالها ولا إبطالها، لأنه ماضي والماضي لا يرجع ولا يرجع أحد إليه بنفسه كما كان، فتمّ استعمال كلمة "كان" الدالّة على الماضي الزماني للدلالة على الحقيقة الإلهية المطلقة والمعاني الأسمائية المتعالية عن الزمان. ومن هنا قال بعد "كان" {توّابا} والتوبة فعل من أفعال اسم التوّاب، وقال الله "أنا التوّاب". كما أن النصر من النصير ،والفتح من الفتّاح، كذلك التوبة من التوّاب. واسم النصير يقتضي أن يوجد في العالَم المنصور والمخذول، واسم الفتّاح يقتضي أن يوجد في العالَم المفتوح عليه والمغلق عليه وما يتمّ به الفتح وما يتمّ به الإغلاق، كذلك اسم التوّاب يقتضي أن توجد المظاهر المتعلّقة بموضوع التوبة. وبما أن التوبة تعني الرجوع على العبد بالإحسان والمعذرة بعد التقصير بنحو ما من أنواع التقصير، فاسم التواب يقتضي وجود العبد المقصّر بالضرورة. فلا أحد كامل بالنسبة لله تعالى، كل أحد مذنب بالنسبة له جلّ وعلا وكل شئ محدود بالنسبة لإطلاقه، وذلك حين قال {إنّا فتحنا لك فتحاً مبيناً. ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخر" ذكر أنه غفر له ما تأخر من ذنبه، مما يشير إلى أنه سيوجد ذنب متأخر منه، إلا أنه مغفور له، لماذا؟ لأن اسم الغفور بحد ذاته وهو من أسماء الرحمة يقتضي وجود الذنب من العبد، فلولا ذنوب العباد لتعطّل اسم الغفور، وبما أن العبد المرحوم بالرحمة المطلقة المتضمّنة في سرّ "بسم الله الرحمن الرحيم" يقتضي أن تكون له كل أسماء الرحمة والتي منها الغفور، كان من ضرورات وجوده أن يصدر منه الذنب ولو كان أخفى الذنوب ولو كان بالنسبة لله تعالى لا بالنسبة لخلقه وحقوقهم، ولو كان ما كان من أنواع الذنوب، حتى يغفرها الله له ويتجلّى له بهذه الرحمة، "ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخر" و "ووضعنا عنك وزرك" و "يأيها النبي لم تحلّ ما أحل الله لك تبتغي مرضات أزواجك والله غفور رحيم". فتأمل هذا الموضع جيّداً فإنه من أسرار الحقيقة وجواهر الخليقة.

....

(الإخلاص)

{قل هو الله أحد}

{قل}

لماذا؟ ليس في هذه السورة ما يدلّ على سبب قول ما يلي الأمر {قل}. نعم، بناء على أن القرءآن فيه تبيان كل شئ، لكن كل شئ مفرّق بيانه في سوره المتعددة، وتفاصيلها مفرّقة فيها وإن كانت التفاصيل متكاملة لكن لابد من جمعها أوّلاً ثم النظر في تكاملها والرؤية الكلّية الناتجة عنها. إلا أن سورة الإخلاص تتضمّن ما لا يقلّ على إشارتين في تعليل وتسبيب الأمر ب{قل} :

الإشارة الأولى هي أن القول حدّ العقل. بمعنى أنك إذا تأملت في نفسك ستجد أن وعيك يتشكّل بحسب أفكارك، فالفكرة تقيّد الوعي في صورتها ومضمونها وحقيقتها فيضيق الوعي أو يتّسع بحسب نوع الفكرة. فبما أن الفكرة تتبع الموجود الذي تعبّر عنه، فأعلى فكرة ممكن أن يفكّر فيها إنسان هي الفكرة المعبّرة عن الهوية الإلهية، سقف عقلك يتحدد بأفكارك، فإن كانت فكرتك متعلّقة بالوجود المطلق فإنك ستعيش بلا سقف يحدّك بل ستحيا في وجود ذاتي مطلق في باطن نفسك. وبما أن الكلمة تعبّر عن الفكرة، ويمكن استدعاء الفكرة بذكر الكلمة، والغالب على الإنسان الذي هو ناطق وصاحب بيان أنه يحيا بالكلمات المعبّرة عن الواقع أكثر من حياته في الواقع نفسه مباشرة، فبيننا وبين الواقع الخارجي جسر من الكلمات، ومن هنا مثلاً تأتي خطورة الكذب واستعمال الكثير جدّاً من الناس له سواء كذبوا على غيرهم أو كذبوا على أنفسهم، لأن الكذب يصوّر الوجود الواقعي بنحو ليس عليه خارجياً لكن النفس لا تبالي بعدم الواقعية الخارجية وإنّما يهمّها أساساً الواقعية الباطنية ولذلك قد تتأثّر بالخبر الكاذب عن موت صديقك مثلاً فتبكي وإن كان في الواقع لم يمت بعد لكن الذي نقل لك الخبر كاذب إلا أنك داخل نفسك ستعيش التجربة كأنّه قد مات فعلاً في الخارج، أنت لا تحيا إلا داخل نفسك وبواسطة كلماتك، ثم بواسطة هذه النفس وما فيها تحيا في الخارج وتتعامل مع الأشياء أو الأشخاص. بناء على أهمّية الكلمة هذه للنفس وهي المشكّلة والخالقة لمحتويات النفس وحدود الوعي، نعرف واحد من أكبر أسباب قول {هو الله أحد}. فوجود هذه الكلمات في النفس يعني تحويل النفس من ذات ضيّقة الحدود إلى آفاق اللامحدود. فبغض النظر عن أي اعتبار خارجي، مجرّد قول {هو الله أحد} كافٍ لإيجاد شئ في النفس يعبّر ويرمز ويمثّل تلك الحقيقة الإلهية المتعالية المتحققة باستقلال عن وجودك النفسي باعتبار. ومن هنا تختلف اعتقادات الناس في الألوهية بحسب اختلاف أفكارهم أو كلماتهم المعبّرة عن الألوهية، وكذلك الحال مع كل موجود أيّا كان. النفس تحيا بالفكرة غيبياً لكن بالكلمة شهادياً، والكلمة أقوى عادة من الفكرة المجرّدة لأن الكلمة تجمع بين الفكرة والقوّة، بين الغيب والشهادة، فهي برزخ بين الروح والمادّة، بين غير الملموس والمحسوس. فحين تقول أنت تعيد تكوين نفسك وتشكيل وعيك وتحديد وجودك الحقيقي، بغض النظر بعد ذلك عن مدى صدق دلالة هذه الكلمات على الموجودات المستقلّة عنك. فالكلمة وإن كان المفترض أنّها تعبّر عن موجود مستقلّ عن هذه الكلمة، إلا أنك إذا تأملتها ستجد الكلمة وجود مستقلّ بذاتها وتصنع وجودها وعالَمها في باطن النفس. وبهذا نفهم سبب اختلاف الناس بالرغم من عيشهم في محيط واحد من حيث الظاهر، فالطبيعة محدودة ومشهودة للكل ومع ذلك الاختلافات قائمة بشدّة ومن النقيض إلى النقيض بين الكل، وما ذلك إلا بسبب اختلاف العوالم الباطنية للناس، ولن تجد اختلافاً باطنياً إلا وكلمة ما تعبّر عنه وتكشف اختلافه. فالكلمة بالنسبة للإنسان هي الوجود وواسطة الوجود

والطريقة الكبرى للتأثير على الوجود. بناء على ذلك، نفهم الأمر بـ {قل هو الله أحد} وأن هذا مطلوب لذاته. لأن النفس تريد اللامحدودية، تريد الأفق اللانهائي. النفس تفضّل الأحد على ما له عدد، حتى في المادّيات تجد المنتج الذي لا يوجد منه إلا قليل أعظم في اعتبار الناس من المنتج المصنّع للجماهير والعامّة، وهكذا إذا أردنا مدح إنسان أو شئ قلنا بأنه واحد لا مثيل له وإن كان كلاماً غير صادق من جهات كثيرة لكن هذا المدح يكشف عن القيمة الكامنة في النفس. وكذلك النفس تحبّ الشئ الصمد، أي الذي يصمد بعد فناء كل شئ، أو الذي يُصمَد إليه بالحوائج وتُطلَب منه الأمور أي المرجع أكثر من تعظيمها للراجع والسائل والمحتاج. وهكذا في بقية محتويات السورة. فستجد أن كمال النفس يكون بمعرفة الألوهية، ومعرفة الألوهية كموجود خارجي شئ والحياة بها كحقيقة باطنية في النفس شئ آخر والإنسان لا يستشعر هذه المعرفة إلا إن شعر بها ولا يشعر بها إلا إن كانت في نفسه ولا تكون في نفسه بمثل كونها حين تعبّر عنها بالقول. ولذلك يحبّ الإنسان التكلّم ولو كان مجرّد وصف لأشياء وأحداث خارجية مضت وانتهت وليس وراءها طائل ولا بعدها عمل، بل كلام ظاهره أنه لمجرّد الكلام، والحق أنه كلام غرضه إدخال الخارج الفاني في النفس الباقية واستشعار الإحاطة بالشئ بعد استقلاله الخارجي عنه. بالكلام يصير الخارج داخلاً، والمستقلّ منطوياً في النفس كامناً في القلب. فلا حاجة لذكر علّة وتفصيل سبب لقول {هو الله أحد} لأن كل مَن يعرف نفسه وما تريده ويفهم أهمّية القول بالنسبة له، سيقول ذلك من تلقاء نفسه. هذه إشارة.

الإشارة الثانية هي أن معرفة الله غرض مقصود لذاته. بمعنى أنه لو كان قول {هو الله أحد} مبني على غرض ما، فأنت غير مخلص بعد في معرفتك وقولك، إذ حينها سيكون قولك وسيلة لتحصيل ذلك الغرض لا لأنّك عرفت شيئاً من قدر وعظمة الله تعالى وقدر وعظمة معرفته. نعم هذا مقام من مقام المعرفة وهو معرفة الله لله، لكن توجد مقامات أخرى وقد أشارت إليها آيات من قبيل "لا تدع مع الله إلهاً آخر فتكون من المعذّبين" أو "فتقعد مذموماً مخذولاً" أو "فتُلقى في جهنّم"، فهنا قد توحّد لأنك تريد حماية نفسك من العذاب أو الذمّ والخذلان أو جهنّم، فأنت لم تنظر إلا إلى قيمة نفسك عندك لا قدر ربّك، وتتخذ التوحيد وسيلة لاتقاء العذاب، فلا قيمة عندك حينها للتوحيد في حدّ ذاته وإنّما هو وسيلة لحماية نفسك. هذا مقام مقبول طبعاً لكنّه تحت مقام الإخلاص الذي تشير إلى سورة الإخلاص التي يكون فيها قول {هو الله أحد} غير مبني على تحصيل ثواب أو دفع عذاب لا دنيوي ولا أخروي، بل هي معرفة خالصة من الله الآمر بقول {قل} لله المذي تعبّر عن أحديته السورة. "هم درجات عند الله" وليس كل الناس سواء بل هم درجات عند الله بحسب معرفتهم بالله وعلمهم به وإرادتهم له وطبقاتهم في ذلك كلّه.

{هو} هذا هو الاسم الأعظم، الذي يرجع إليه كل اسم سواء كان "الله" أو "الرحمن" أو بقية الأسماء الحسنى الداخلة في إحاطة اسمي الله والرحمن، كما قال تعالى "قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى". وقال في آية "هو الله" وقال في أخرى "هو الرحمن" فكان ال{هو} مرجع كل اسم على الإطلاق ولا يرجع هو إلى شئ. هو الاسم الساري في كل الأسماء، ورمزية النطق ب{هو} باللسان العربي تشير إلى ذلك، لأن حرف الهاء يخرج من أوّل مخارج الحروف في باطن الصدر ثم حرف الواو يخرج من آخر مخارج الحروف في ظاهر الفم، و{هو} حركي غير منقطع، مطلق غير مقيد، كما أن حركة الهواء تكون مطلقة لا يقيّدها شئ من مخارج الحروف في طريق خروجه ولا يقطعه شئ عند الانتهاء من نطقه خلافاً لحرف الميم مثلاً الذي يخرج أيضاً مثل الواو من الشفتين لكن الميم يقطع الهواء ويغلق مخارج الحروف ولذلك هو حرف محدود، بينما {هو} لا حدود له بهذا المعنى. فال{هو}

يسري في جميع الأسماء ويمرّ بها كلّها ولا يوجد اسم إلهي إلا وفيه حقيقة الهوية الوجودية المطلقة بالإطلاق التامّ المعبّر عنها بـ{هو}. ولذلك تقول الآية مثلاً "هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم. هو الذي خلق السموات والأرض". فالأسماء الحسنى كلّها راجعة إلى "هو"، والعلم الإلهي بكل الممكنات راجع إلى "هو"، والخلق كلّه بلا استثناء راجع إلى "هو". فالأسماء والمعلومات والمخلوقات كلّها مظاهر الهوية الوجودية المطلقة ولولا لما كان شئ أصلاً لا اسم ولا علم ولا رسم. فإذا كانت الأسماء الحسنى مركز الوجود، والعلم الإلهي هو الخطّ الخارج من المركز إلى المحيط، والخلق الإلهي هو المحيط، فإن الهوية الوجودية المطلقة يمكن الرمز إليها بالنقطة المشكّلة للمركز والقطر والمحيط. فلا توجد بداية ولا وسط ولا نهاية إلا و{هو} هي. ولذلك كانت أوّل ما ينطق به النبي والولي في الإخلاص {قل هو}.

{الله} بعد الحقيقة المطلقة للهوية الوجودية، يأتي أوّل مقام تنزّل لها وهو في الاسم الجامع لجميع الأسماء الحسنى الذي له الأسماء الحسنى بلا قيد معنوي من القيود التي تميّز بين الأسماء مثل الفرق بين الرحمن والرحيم وأرحم الراحمين وخير الراحمين وما شابه ذلك فضلاً عن الفرق المعنوي بين اسم الرحيم واسم المنتقم مثلاً. فأوّل اسم وأجمع اسم وأكمل اسم من الأسماء الحسنى هو {الله}. ولذلك جاء بعد ذكر الهوية.

{أحد} هو اسم إلهي لم يرد منسوباً لله تعالى إلا مرّة واحدة في القرءان ، فهو أحد في معناه أحد في ظهوره. خلافاً للواحد الذي يأتي أكثر من مرّة ويقترن دائماً باسم آخر "الواحد القهّار". من هنا جاء الفرق بين اسم الأحد واسم الواحد، وكان اسم الأحد أعلى في الإطلاق من اسم الواحد. فالأحد أقرب للهوية الوجودية، والواحد أقرب للأسماء الإلهية. الأحد يعبّر عن حقيقة الهوية التي هي أحدية بمعنى لا يوجد لها ثان ولا يمكن أن يوجد لها ثان ولا تعدد فيها بأي وجه من وجوه التعدد على الإطلاق ولا تتنزّل ولا تصعد، ولا تتجلّى ولا تخفى، ولا تظهر ولا تحتجب، ولا تفيض ولا تمتنع. فلا يوجد أحد الأحدين مثل ما يوجد أرحم الراحمين، مثلاً. لا يوجد معلوم ولا مخلوق له حقيقة الأحدية المطلقة. كما أنه ليس لمخلوق حقيقة الجامعية الإلهية التي لاسم {الله}. وكذلك على التحقيق إذا نظرت في بقية كلمات السورة، ستجدها تشير إلى ما هو خالص لله تعالى وحده بأعلى معاني الخلوص والإخلاص. فالأحد هو الذي لا يوجد غيره أحد ، وكل أحد فهو به أحد ، ولولاه لما كان أي أحد ولا حتّى اسم "الأحد".

برهان الأحدية: لو كانت هوية الوجود متعددة، لوجب أن يكون التعدد راجعاً إلى محدودة كل وجود منها، والمحدودية تقتضي وجود الحدود، والحدود ما هي؟ هل هي وجود ثالث أم عدم؟ إن كانت وجوداً ثالثاً يتميّز عن الأوّل والثاني لعاد السؤال إلى المييز بين الوجود الثالث والأوّل والثاني ما هو؟ هل هو وجود رابع أم عدم؟ وهكذا إلى ما لانهاية وهو مستحيل من أكثر من وجه. فلا يبقى إلا أن نفترض أن هوية الوجود تتعدد بسبب وجود فاصل عدمي بين الوجود الأوّل والثاني المفترض. وهذا أيضاً غير معقول، لأن العدم أوّلاً لا يفصل شيئاً ولا يجمعه بحكم أنه عدم، وثانياً وجود الفاصل العدمي يقتضي وجود حدود لكل وجود مما يعني إمكان تصوّر وجوداً ما يكسر ذلك العدم ولو بالوهم وكل ذلك محال في محال. فالثابت أن لدينا وجوداً واحداً، بدليل أننا نشهد الموجودات ذات الكيفيات المختلفة ومع ذلك كلّها موجودة، فلابد أن يكون وجودها راجع إلى شئ غير كيفياتها إذ ما يناقضها في الكيفية موجود أيضاً فالوجود لا ينبني على الكيفية الخاصّة والماهية المحدودة، إذن لابد من وجود شئ يعطي لكل ماهية وجودها. فمن

المقطوع به أن ثمّة وجوداً واحداً. وبما أن افتراض وجود آخر مثل الأوّل المعلوم مستحيل لأنه لا يمكن افتراضه إلا بالوصول إلى المستحيل سواء افترضنا الفاصل بين الأول والثاني وجوداً ثالثاً أو عدماً، كان المتيقّن المقطوع به هو أن هوية الوجود أحدية. هذا أعظم برهان عقلي ممكن على {هو الله أحد}.

{ الله الصمد }

الآية الأولى تكشف عن مقام الهوية ، لكن هذه الآية تكشف عن مقام الأسماء الإلهية ، وكما ترى المشترك بين الآيتين هو اسم {الله} فهو الاسم الذي يعبّر عن خلافة الهوية في مرتبة الأسماء الإلهية وله التقدّم على جميع الأسماء بهذا المبدأ. فكما أنه بين الله والخلق يوجد الرسول، كذلك بين الهوية والأسماء يوجد الاسم الجامع أي {الله}. فمن ذكر الله فقد ذكر الهوية الأحدية وذكر الأسماء الحسنى كلّها وذكر مبدأ كل كمال في العالَم ، فليس بعد ذكر الله مقال ولا قبل ذكر الله كمال.

{الصمد} يشير إلى واحد من أمرين على الأقلّ. الأوّل الصمد بمعنى الصمود، والثاني الصمد بمعنى المصمود إليه. فالصمود يشير إلى عدم صمود الخلق، لأن الخلق لا يصمد بمعنى يبقى ويثبت ويقوم بالوجود بذاته بل إنّما يقوم بالقيّوم تعالى، أمّا الصمد جلّ وعلا فهو الذي صموده ذاتي له وقيامه حقيقة فيه لا يكتسبها من غيره اكتساباً بالتوسّل أو بغيره من أنواع الاكتساب كما هو حال الخلق مثلاً الذين يكتسبون الكمالات لكن بوسيلة ما مثل الدعاء "ربّنا أتمم لنا نورنا" فالنور بالنسبة لله تعالى صمدي لأنه هو النور، بينما للخلق النور كسبي يكون بالدعاء والإيمان والعمل الصالح والشفاعة الحقة مثلاً. وهكذا في كل اسم. فالصمد يدلّ على حقيقة ثبات الأسماء الحسنى وعدم اعتمادها على شئ دونها لأن كل شئ فهو دونها وبها ومنها وفيها، ولذلك قال موسى "إن تكفروا أنتم ومَن في الأرض جميعاً فإن الله لغني حميد" أي أسماء الله لا تعتمد في تحققها وتجلّيها على عمل عامل ولا إيمان مؤمن ولا كفر كافر ولا شئ من ذلك كلّه لأن هذه الأشياء كلّها تحت حيطة وقهر الأسماء الحسنى إذ هو "بكل شئ محيط" فصمديته لا تعتمد على مَن ثبوته وخلقه وعمله إنّما هو به. هذا بالنسبة للصمود. أمّا المصمود إليه فالمعنى أن اسم الله هو القبلة الحقيقية للخلق أجمعين ومنه يستمدّون كمالاتهم وحوائجهم وكل شئ يتعلّق بهم، فهو الذي يصمدون إليه أي يسألونه ويوجّهون إليه أدعيتهم ويتوجّهون إليه بقلوبهم وإراداتهم. إذن، {الصمد} يتضمّن بيان حقيقة الأسماء الحسنى بذاته وكذلك حقيقة نسبة الأعيان والمخلوقات للأسماء. وإن كان المعنى الأوّل هو المقصود الأصلي للاسم في السورة، لأن سورة الإخلاص خالصة لله تعالى ليس فيها ذكر للمخلوقات وتفصيل علاقتهم بالله تعالى ونسبتهم إليه، ولولا {قل} في أوّلها لخلت عن إشارة للموجودات، وأحد أسباب وجود {قل} هو استحالة انعدام الموجودات بالكلّية أصلاً، ولذلك لا يخلو قرءآن من ذكر للربّ وللعبد، بنحو ما من أنحاء الذكر، فتأمل هذا.

{ لم يلد ولم يولد}

من عدالة سورة الإخلاص أنّها اشتملت على معرفة الله بالإيجاب أي الإثبات وبالسلب أي النفي. ففي أوّل آيتين ذكر السمات الثابتة لله، ثم في آخر آيتين ذكر الصفات المنفية عنه. فكانت أعدل قول. لأن معرفة الناس عادة إمّا تميل إلى الإثبات وإمّا تميل إلى النفي، وطريقة القرءآن الذي يهدي للتي هي

أقوم جمعت بين الإثبات والنفي في معرفة الله. وكسورة الإخلاص مثلاً تجد في آية الكرسي إثبات ونفي أيضاً، فتجد خمسة مقاطع إثبات ونفي ثم المقطع السادس إثبات خالص لأن وجود الحقيقة هو ثبوتها بالتالي الإثبات هو الأصل والنفي عدمي يأتي بسبب شبهة طارئة أو جهل متحقق عند الخلق ولولا أن الخلق مشوب بالعدم بحكم محدوديته لما كان ثمّة نفي أصلاً في معرفة الحق تعالى. فيقول "الله" وهو إثبات، ثم يعقبه بنفي من جنسه "لا إله إلا هو". يقول مثبتاً "الحي القيوم" ثم ينفي "لا تأخذه سنة ولا نوم". يقول مثبتاً "له ما في السموات وما في الأرض" ثم ينفي "مَن ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه". وهكذا إلى آخر جملة وهي "وهو العلي العظيم" التي هي إثبات مطلق. كذلك الحال في سورة الإخلاص. فبدأ بإثبات الهوية والأحدية والصمدية، ثم نفى الوالدية والمولودية والكفوية. ولولا توهّم المتوهمين لوالديته أو مولوديته أو وجود مكافئ له لما كان ثمّة دا ع لإيراد النفي أصلاً. فسورة الإخلاص فيها خلوص وهو شقّ إثباتها، وفيها تخليص وهو شقّ نفيها، فمن جمع بين خلوصها وتخليصها كان من المخلصين. كما قال في الآية "ونحن له مخلصون".

{لم يلد} أي لم ينفصل عنه شئ. {لم يولد} أي لم ينفصل هو عن شئ. لأن الوالدية محدودية، إذ لا يكون والداً إلا إذا انفصل عنه شئ منه، والانفصال لا يكون إلا لمحدود عن محدود، ولا يكون الانفصال إلا في وجود منفصل عن الوالد يقع فيه المولود منه، فحيث أن الله مطلق محيط لا تحقق لغيره في الوجود ولا وجود إلا وجود واحد، فلا يمكن أصلاً أن يكون والداً لا في الواقع ولا في الوهم ولا في أخفى مراتب الإمكان العقلي. الذي لا وجود إلا له، لا والدية له. وكذلك لا مولودية له من باب أولى، لأن المولودية تعني أنه جزء من شئ أو ناتج عن شئ مما يعني تقدّم شئ عليه بأي نوع من التقدّم في المرتبة أو الزمان أو الحقيقة أو ما كان من أنواع التقدّم مما لا يجعله الأحد الصمد بل يكون ما تقدّم عليه وكان له والداً هو الأولى بالعبادة منه وأولى بالألوهية منه.

{لم يلد ولم يولد} شرح بالنفي لـ{هو الله أحد}. لو كان والداً لما كان أحداً، لأن ما ولده يصير مثله بحكم الجنسية والسنخية والماهية المشتركة بينهما، فلا يكون أحداً. لو كان مولوداً فمن باب أولى أن لا يكون أحداً. فالأحد لم يلد ولم يولد.

{لم يلد ولم يولد} خبر عن الماضي، والنصّ لا يخبر عن المستقبل، أي الآية لم تقل: لا يلد ولا يولد، بالصيغة المستقبلية. لماذا؟ لأنه في الله لا يوجد ماض ولا مستقبل، لأنه لا يتغيّر. فما لم يثبت لله أزلاً لا يكون له أبداً، وما ثبت له أزلاً يكون له أبداً. نفي شئ في الماضي عن شئ لا يتغيّر يعني أن النفي لن يتغيّر في المستقبل. التغيّر لكيفيات الخلق، لا لأحدية الحق.

{ ولم يكن له كفواً أحد }

هذه الآية تشرح بأسلوب النفي ما أثبتته آية {الله الصمد}. والمعنى أنه قد عرفنا أن {الله الصمد} تشير إلى مقام الأسماء الحسنى، سواء من حيث حقيقتها أو من حيث نسبتها إلى الموجودات اللانهائية في العلم أو في الخلق. فلمّا كانت الموجودات تجلّيات الأسماء الحسنى، وكان لكل موجود نصيبه من ربّه، مثلاً في العلم الأصل أنه "الله يعلم وأنتم لا تعلمون" لأن العلم لله بالأصالة وللموجودات بالعطاء

والإفاضة، ولذلك قال "الرحمن. علّم القرءآن" أو "فوق كل ذي علم عليم". فالموجودات لها درجات في العلم مفاضة عليها من اسم العليم تعالى. وهكذا في القوّة، الأصل أنّه "القوّة لله جميعاً" ، لكن مع ذلك قال عن بعض الموجودات "القوي الأمين" و"أعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة" و "ذي قوّة". فقوّة كل موجود محدودة بحدوده الذاتية وهي قوّة مستمدّة من الاسم القوي. وهكذا في كل صفة للخلق إنّما هي إفاضة وسمة من الحق. فلمّا دخل بعض الخلق الوهم بأنه يمكن أن يوجد موجود مكافئ لله تعالى، ردّ ذلك بقوله {ولم يكن له كفواً أحد} لماذا؟ لأن ما في الخلق إفاضة من الحق، فكيف يكافئ المفاض عليه المفيض عليه؟ والذي في الخلق محدود فكيف يكافئ ما في الحق وهو غير محدود؟ والذي في خلق أثر فكيف يكافئ الأثر السبب ؟ "انظر إلى آثار رحمت الله كيف يحيي الأرض بعد موتها". فلا يوجد موجودات من الأعيان الثابتة اللانهائية القائمة في العلم الإلهي المشار إليه بقوله "وهو بكل شئ عليم"، يصحّ أن يكون كفواً لله الصمد تعالى.

{كفواً أحد} لاحظ أنه أثبت وجود {أحد} ونفى عنه أنهم يكافئ الله. {ولم يكن له كفواً أحد}. فكيف يوجد أحد إن كان الله هو الأحد؟ الجواب: كل موجود له حظّ من الأحدية ليس بمعنى الأحدية المطلقة التي لله لكن أحدية من حيث عينه وحظّه الخاصّ من الأسماء الحسنى. ولذلك هذه الآية تناظر آية {الله الصمد} ولا تناظر آية {قل هو الله أحد}. فنفي الكفو عن كل أحد بمعنى نفي أن يكون أي أحد كفو للأسماء الحسنى ذات مقام {الله الصمد}. وكل موجود له أحدية بهذا المعنى من حيث أنه موجود فرد لا يساويه أي موجود آخر من جميع جهات وجوده، لأنه لو كان يساويه من جميع جهات وجوده لما كان إلا هو ولما كان موجوداً غيره، فمجرّد ثبوت أن هذا موجود وذاك موجود آخر دليل على أن لكل واحد منهما أحدية تخصّه لا يشاركه فيها أي موجود غيره وفرادة تميّزه لا يمكن أن تكون لغيره من الموجودات ، مهما دقّ الفرق وخفي التميّز، لكن لا أقلّ كونه موجوداً غيره دليل كاف أنه غيره. فأحدية كل موجود تميّزه عن كل موجود غيره، ومن هذه الأحدية الجزئية يعرف كل موجود بالنظر في آيات نفسه أن ربّه هو الأحد المطلق. ومن هنا تعرف الجهل العظيم والظلم الكبير الأثيم الذي يقع فيه المشركون الذين يزعمون أن الألوهية تتكرر وتتعدد، أي غفلة عظيمة هذه، إذا كنت أنت وكل موجود آخر مهما كان حقيراً صغيراً بالنسبة لك لا يتكرر ولا يتعدد في جوهر موجوديته وخصوصيته وفرادته التي تميّزه عن كل موجود غيره من الموجودات للانهائية، فكيف يكون الحق تعالى متعدداً أو متكرراً أو له شريك "سبحانه وتعالى عمّا يقولون علوّاً كبيراً". فليس من المصادفة أن يأتي اسم {أحد} في سورة الإخلاص مرّة في قوله {هو الله أحد} إشارة إلى الذات، ومرّة في قوله {كفواً أحد} إشارة إلى الموجودات، فلولا أحدية الذات لما كانت الموجودات ولما كان للموجودات أي أحدية تخصّها وتميّزها وتعددها في صفاتها وحدودها وظروفها وشؤونها. فمن عرف نفسه بأحديتها المقيّدة عرف ربّه بأحديته المطلقة. ومن هذا العارف يأتيه الخطاب ب{قل} التي هي تاج العرفان ونهاية الإيمان.

....

(قريش)

{لإيلاف قريش. إيلافهم رحلة الشتاء والصيف. فليعبدوا ربّ هذا البيت. الذي أطعمهم من جوع وءامنهم من خوف.}

الفصل الأوّل : فهم.

البيت هو هذا العالَم أي الطبيعة. وهو كلمة من خمسة أحرف {ا ل ب ي ت} كذلك العالَم مبني على خمسة أركان أساسية، وهي التي كان القدماء يسمونها "الأثير والماء والنار والهواء والتراب". وليس المقصود صور هذه الأشياء، لكن هذه رموز على القوى الأساسية التي تشكّل الطبيعة. وبعبارة أخرى، الثابت والحار والبارد والرطب والياس. فالثابت هو سرّ الطبيعة ومركزها، هو الشئ الذي يمسك جميع التغييرات الطبيعة وعليه تدور كل المتغيرات والمتبدلات الصورية. والحار هو القوى التي تفرّق وتمدّ الأشياء، والبارد هو القوى التي تجمّع وتقصّر الأشياء. والرطب هو القوى التي تليّن وتلطّف الأشياء. واليابس هو القوى التي تصلّب وتكثّف الأشياء. ولا يوجد في الطبيعة إلا هذه الخمسة، وإن كانت الصور لانهاية لها.

ومن هنا نفهم لماذا قال {هذا البيت}. لأن {هذا} في القرءان تختلف عن "ذلك". كما أنه حين يشير إلى الكتاب الإلهي في مقامه العلوي الروحي يقول "ذلك الكتاب لا ريب فيه". لكن حين يتحدث عن الكتاب بعد نزوله إلى الطبيعة وتجسّده في صورة لسانية عربية يقول "إن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا" ويقول "إن هذا القرءان يهدي للتي هي أقوم". فالكتاب في منزله العالي الروحي في أم الكتاب لا ريب فيه، لكن في منزله الداني الطبيعي يمكن أن يتعلّق به الريب كما نصت الآية، وفي مرتبة الدانية الطبيعية يشير إليه ب"هذا" كما قال "إن هذا القرءان". العالَم مثل القرءان، له مرتبة "ذلك" ومرتبة "هذا". وهو البيت الكوني الكلّي. وسورة قريش تتحدث عن {هذا البيت}. وتمييز آخر هو "عند ربك" و "عندكم". فحين يتحدث عن الطبيعة الفانية المتغيرة يقول "عندكم" مثل "ما عندكم ينفد" وحين يشير إلى أهل الغفلة والكفر يشير إلى هذه الدنيا، لكن حين يتحدث عن عالَم الأنوار العلوية المقدسة والملائكة المطهرة يقول "إن الذين عند ربّك" و "ما عند الله باق". فإذن يوجد بيت لله في الأعلى وبيت لله في الأدنى، البيت الأعلى هو مستقرّ الملائكة، والبيت الأدنى هو مسكن البشر أي الجانب الطبيعي من الإنسان. لكن لأن الإنسان له جانب طبيعي وجانب قدسي، فله اتصال بالبيت الأعلى والبيت الأدنى، ومن أشغاله شغل العبادة والتسبيح والقراءة والذكر والدعاء وما أشبه من أعمال الملائكة، وكذلك له أشغال دنيوية مثل الطعام والأمن وما أشبه من أعمال الحيوان. وسورة قريش تتحدّث عن الإنسان الذي مال إلى جانبه الحيواني وأهمل جانبه الملائكي، وهذا الميل يتجسد في كونه انحصر في الطبيعة وحبس نفسه فيها ولذلك تقول له {فليعبدوا رب هذا البيت} كما قال في آية أخرى "لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن".

ونفهم أيضاً قوله {إيلافهم رحلة الشتاء والصيف}. فالشتاء والصيف إشارة مباشرة للطبيعة، وتبدّلها وتغيّرها. والرحلة أيضاً إشارة إلى هذا التغيّر لأن الرحلة تبدّل من مرحلة إلى مرحلة.

وإشارة أخرى قوله {أطعمهم من جوع وءامنهم من خوف} فهذه أربعة أمور، الطعام وضده الجوع، والأمن وضده الخوف. كما أن البرودة ضدها الحرارة، والرطوبة وضدها اليبوسة. أي التجميع وضده التفريق، والتلطيف وضده التكثيف. ثم أشار إلى العامل الخامس الموحّد الثابت وهو {فليعبدوا}. فالعبادة هي العامل الثابت الوحيد الممكن في الطبيعة، والعبادة أصلها فوق طبيعي، وتتشكّل في الطبيعة بالأقوال والأفعال وقد تكون في السرّ النفس لا تظهر مثل "اذكر ربّك في نفسك..ودون الجهر من القول بالغدو والآصال". فهنا ذكر الغدو والآصال وهما من الزمان الطبيعي، لكن العمل نفسه وهو الذكر يتم في النفس حيث لا غدو ولا آصال بحسب الهيئة الطبيعية للغدو والآصال، وإن كان لذلك تأويل في النفس أيضاً مثل كل شيء، بحكم أن كل ما في الآفاق له انعكاس وتأويل في النفس. "سنريهم ءاياتنا في الآفاق وفي أنفسهم". فلا استقرار لحياة الإنسان في الطبيعة بدون قوّة العبادة. لأن الطبيعة مخالفة للاستقرار، إذ هي تغيّر وتبدّل دائم. فكل ما عندك من أشياء الطبيعة إن أحببته على أي صورة كان سيتغيّر بالضرورة، فإن كان مجتمعاً سيتفرق، وإن كان متفرقاً سيجتمع، وإن كان لطيفاً سيتكثف، وإن كان كثيفاً سيتلطف، عاجلاً أم آجلاً، بدرجة أو بأخرى. "ومَن نعمّره ننكسه في الخلق أفلا يعقلون". الشئ الطبيعي له حدّ أعلى يمكن أن يبلغه، وقد لا يبلغه، لكن إن بلغه فإنه بعدها في انتكاس بالضرورة واضمحلال. كما شرح الله ذلك في مثل الحيوة الدنيا "كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاماً". لاحظ هنا أربع مراحل، النبات والهياج، وهما مرحلتا الصعود، ثم الاصفرار والحطام وهما مرحلتا السقوط. فالنبات والهياج يناسب الشتاء، والاصفرار والحطام يناسب الصيف. فكل ما في الطبيعة له رحلة شتاء وصف. من بداية حياته إلى نهاية موته. "إنا لجاعلون ما عليها صعيداً جُرُزا". وأقرب الشواهد على ذلك جسمك. فجسمك له مرحلة نبات هي الولادة والطفولة، ثم مرحلة هياج وهي الشباب والرجولة، ثم مرحلة اصفرار وهي العجز والشيخوخة، ثم رحلة حطام وهي الموت المحتوم على جميع الأنام. "إنك ميت وإنهم ميتون". فالطبيعة حياة في سبيل الموتة الحتمية. لكن الروحانية هي جهاد في سبيل الحياة الأبدية. ومن هنا جاء الأمر لقريش {فليعبدوا}. لأنه بدون سرّ العبادة، الطبيعة ستكون عذاباً أكثر منها رحمة، ولعنة أكثر منها بركة. لأن البركة هي الخير الثابت المتنامي، إذ لو كان شرّاً أو كان خيراً فانياً أو كان خيراً ثابتاً لا ينمو ويزيد لما كان مباركاً. وبعكس ذلك اللعنة، ومن هنا جاء في الكلام النبوي "الدنيا ملعونة ملعون ما فيها ، إلا ذكر الله وما والاه وعالِم ومتعلم". فكل ما في الطبيعة إذا نظرت فيه ستجده إمّا شر "من شر ما خلق"، وإمّا خير زائل مثل القوة البدنية "جعل من بعد قوة ضعف"، وإمّا خير ثابت لكنه غير متزايد بل متناقص "ومن نعمّره ننكسه في الخلق". ولن تجد شيئاً قابل للزيادة اللانهائية من الخير إلا الذكر والعلم وهما من أنواع العبادة المأمور فيها ب{فليعبدوا رب هذا البيت}. لأن الذكر والعلم وبقية أنواع العبادة تبقى مع النفس إلى الأبد. "وما تقدّموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله". ومن هذا الخير القرءآن نفسه كما قال "ماذا أنزل ربكم قالوا خيرا". وكذلك من الخير الباقي الذي له صفة إلهية تجعله يصل إلى الله ويبقى عنده ويكون له وجود نوراني مستمر هو الحكمة لأنها من الاسم الحكيم، وقد قال "يؤتِ الحكمة مَن يشاء ومَن يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً".

{لإيلاف قريش}. الإيلاف فيه معنى الألفة والاعتياد على الشئ. فالآية فيه نوع تأنيب وتنبيه لقريش لأنها ألفت واعتادت الحركة الطبيعية ولم تنتبه إلى أنها في ذروة الخير ومرحلة الهياج، لأنهم في طعام وأمن، لكنهم لا يشعرون بأن بعد ذلك ستأتي مرحلة الاصفرار والحطام. وكذلك حال الناس عموماً عندما

يعتقدوا أنهم تغلبوا على الطبيعة، كما قالت الآية "وظنّ أهلها أنهم قادرون عليها، أتاها أمرنا...فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس". فالناس يسعون إلى العلو في الطبيعة، بتحصيل أسباب الطعام والأمن واللباس والسكن والصحة والقوة وبقية قمم الماديات. ويظنون أن هذا أمر سيستمر إلى مالانهاية. وأنهم تغلبوا وقهروا الطبيعة وتم لهم كل شيء. والذي يحصل لهذا الصنف من الناس هو واحد من اثنين أو كلاهما: الأول هو هبوط قوى الانحلال والتفكيك والهلاك الحتمية عليهم مثل المرض والموت. الثاني وهو الأسوأ ويحدث عادة عند التكبر والفساد واعتقاد ربوبية الذات كما فعل فرعون، وهو حلول الدمار عليهم عليهم من جهة تتجاوز علمهم وفكرهم كما قال الله "سنستدرجهم من حيث لا يعلمون". لأنهم مثل قارون اعتمدوا على ما عندهم من العلم، ويعتبرون أن علمهم هو السبب الوحيد لعلوهم في الأرض وقهرهم للطبيعة، يصلون عادة إلى شيء يشبه ما يروى عن قارون، وهو أنه انخسفت به وبداره الأرض، والسر أنه كان يشتغل بالكيمياء، بمعنى أنه حاول الدخول إلى عناصر الطبيعية للتحكم بها وبالتالي صناعة الأشياء التي تجعله ثرياً قوياً فيها، وبالتالي اعتقد فقط بالسبب الطبيعي وأنكر ربّه، فكانت الثمرة هي "سنستدرجهم من حيث لا يعلمون" أي جاءه الأمر الإلهي من جهة تتجاوز حدود علمه، فانفجر وانخسفت به وبداره الأرض. وكذلك الحال في عباد الطبيعة عادة، والذين أنكروا ولم يشتغلوا على البُعد الروحي من ذواتهم. فإن الاستغراق في المادة يجعل اعتقادهم يزداد بها إلى حد تأليهها، وحين يفهمون منها شيئاً يعتقدون في ربوبية ذواتهم هم لأنهم يتحكمون فيها بحسب ظنهم. ولأن الطبيعة شديد التعقيد إذ هي كتاب الله، وذهن البشر لا يمكن أن يحيط بحكمة الله، إذ المحدود لا يحيط باللامحدود، "لا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء"، فتحت قهر المشيئة وتحديدها لعلم البشر، لابد أن توجد أمور لا يعلمونها، ومن هذه الأمور سيدخل البلاء على كل من يعتقد بربوبية ذاته وينسى ربه، لأن ربّه بذلك ينبهه ويربيه على حقيقته ويعرفه ذاته ويكشف له عن محدوديته وعدم جدوى الانحصار في الطبيعة وفقدان الصلة به تعالى والتشبه بملائكته في تعقلهم واستنارتهم وتسبيحهم وصلاتهم وطهارتهم وعفويتهم وصدقهم.

{إيلافهم رحلة الشتاء والصيف}. ما الغرض من أعمالنا المادية وسعينا وكسبنا؟ ستجد أن كل سعينا يدور حول تحصيل السلام الذي هو تفرغ سليم. فمثلاً نسعى للطعام لنشبع، والسكن لنأمن ونسكن، والأمن لنهدأ ونطمئن، والصحة لنسلم ولا نتألم، وهكذا كل هذه الأمور تدور حول أن نقوم بسلام ونتفرغ. لكن نسلم ونتفرغ لماذا؟ الإنسان لا يصبر على هذه الحالة. ولذلك إمّا أن يرجع ويدمن على الكسب نفسه، فيدور على نفسه كالكلب حول ذيله، كالذين يدمنون على أشغال معاشهم حتى أنهم يفقدون البوصلة تماماً وينسون لماذا يعيشون أصلاً. وإما أن يملأوا هذا السلام والفراغ بعد حصول الأمن والأمان، بواسطة أشغال لهو ولعب وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كما شرح الله الأعمال الخمسة للذين انسجنوا في الدنيا. وهل أعمال مدارها حول إهدار الطاقة، وصنع أوهام التفوق على الآخرين داخل الذهن للشعور بالتفوق والفوقية. فإهدار الطاقة واستشعار الفوقية، على هذين يدور عمل مساجين الطبيعة. ولو تأملت في هذين الأمرين ستجد أنهما استبدال لعمل الروح بما هو دون وسفل. كيف؟ فالمفروض أن تكون الطاقة الباقية بعد العمل للمعاش وتحصيل الأمن والأمان هي طاقة مبذولة في أعمال الروح، كذكر الاسم الإلهي ودراسة العالَم والتفقه في كتاب الله وأسرار النبوة والولاية التي تفتح الأفق الأعلى للروح لتعرج وتحلّق فيه.واستشعار الفوقية يستبطن الرغبة في تجاوز الحدود، في التفوق على المادة، وذلك يكون واقعياً بالروحانية والتأله والعروج العقلي في العوالم القدسية وفهم كلام

الحق تعالى. فبدلاً من إنفاق الطاقة في أعمال العبادة، والتفوق على الطبيعة حقاً بالعروج والتأمل الروحي، تتم صناعة أشغال خرافية وسخيفة لقتل النفس بغير الحق وسجنها في المادة.

مسألة: لماذا ذكر الشتاء والصيف دون الربيع والخريف؟ الإشارة إلى الأسباب دون الآثار. بمعنى أن الشتاء فاعل الربيع، كما أن نزول الأمطار سبب نمو الأزهار. والصيف فاعل الخريف، إذ الشمس تحرق وتجفف الأشجار. فالشتاء بعده الربيع، والصيف بعده الخريف. ثم تعود الدورة من جديد. فعندنا فصول فاعلة وفصول منفعلة، فصول سببية وفصول آثارية. والإشارة هنا إلى الفاعلين دون المنفعلين. لماذا؟ لأن الدنيا أثر الآخرة، العالَم السفلي منفعل للعالَم العلوي. والسورة دعوة المحبوس في الدنيا والمقتصر على العالَم السفلي لكي يرفع عينه وينظر إلى الأصل العلوي والسبب الفاعل والنموذج القاهر. فكان ذكر الشتاء والصيف من قبيل ذكر الأسباب لتنبيه الشخص على ثانوية الآثار. فأهل الدنيا ممن يعيش للطعام والأمن فقط أو من دونهم من باب أولى، يركّزون أعينهم على ربيع كل شئ فيفرحون أو خريف كل شئ فيحزنون، لكن الله يريد أن يوصلهم إلى مقام "لكل لا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم"، فذكّرهم بأسباب ذلك. وكذلك الحال في العلاقة بين العالَم العلوي (عالَم العبادة) والعالَم السفلي (عالم الطعام والأمن). الحقائق العلوية هي الأصل الذي يسبب ويشرح ما يحدث في العالَم السفلي، وتفسير الدنيا لا يكون إلا بالآخرة، ومظاهر وحوادث الأرض لا معنى لها بدون معرفة جواهر وغايات السماء. فبدلاً من قصر رحلتكم في الآثار، فسافروا وارحلوا إلى الأسباب. "فليرتقوا في الأسبابس

{فليعبدوا ربّ هذا البيت} هذا البيت هو الطبيعة، والطبيعة متغيّرة ومتبدلة فتحتاج إلى حافظ ممسك لها ممدّ لها ومظهر لها ومتجلّي فيها وهذا هو ربّها. فكل خير في الطبيعة مظهر فان لجوهر باق، والجواهر كلّها باقية في ذات الرب. ومن هنا الفرق بين تعامل المؤمن بالرب والكافر به مع الطبيعة. فالكافر به يكون الفقر نصب عينيه، لأنه يرى مظاهر محدودة وفانية ومتغيرة فيشعر بالخوف والبخل والفقر دائماً. بينما المؤمن بالرب والعارف به يدرك أن لهذا البيت ربّاً وكل خير في هذا البيت تنزّل وعطية من ذلك الربّ اللامحدود في أي سمة من سماته الكمالية، وعليه تنفتح له آفاق الخير لأنه يعاين الجواهر في أسماء الرب ولا تخدعه المظاهر في بيت الطبيعة. "وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب صنع الله الذي أتقن كل شئ". وقال "يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف". فالحسبان نظر إلى المظهر دون الجوهر، اقتصار على الجلي دون الخفي، عمى عن الغيب بالنظر إلى ظاهر الحيوة الدنيا. بينما صنع الله الذي أتقن كل شئ هو صنع له مظهر وجوهر، فإنه لم يجعل الجبال تمرّ مرّ السحاب ظاهراً وإلا لو كان كذلك لما حسب الحاسب أنها جامدة، فعرّفنا الله بذلك طريقته في صناعة الأشياء وإتقانه لها. فالشئ الذي له وجه واحد ليس صنعاً إلهياً وليست متقناً. كذلك الحال في الجاهل الذي يحسب المتعفف غنياً، لاحظ تسمية الله له بالجاهل، فعرّفنا الله بذلك ما هو الجهل، فالجهل أن تحكم على الظواهر دون السرائر، على المظهر دون الجوهر، على الصورة دون الحقيقة، أن تحكم بالقرينة دون الدلالة كما فعل الجاهل هنا الذي حكم بقرينة التعفف على غنى الفقير، بدلاً من النظر في نفس الحال والواقع الذي يحكم عليه. إذن، بيت الطبيعة ظلّ أصله في ذات الرب، مظهر جوهره في أسماء الرب، قرينة دلالتها في علم الرب. فعبادة رب هذا البيت تعني معرفة وتعقل الحقائق الربوبية للطبيعة الصورية، والتوكل على الرب والاعتماد عليه في دوام الإمداد وبقاء المدد ما دام البيت قائماً إلى ما شاء الله. العبادة تعقّل وتوكّل. تعقّل لحقيقة الربوبية، وتوكّل على رحمة الربوبية.

{الذي أطعمهم من جوع وءامنهم من خوف}

القراءة الأولى: كان حالهم الجوع فأطعمهم، كان حالهم الخوف فآَمنهم. أي الربوبية هي التي تنقل الشئ من العدم إلى الوجود، إذ الجوع عدم الطعام والخوف عدم الأمن. فربوبيته لهذا البيت تعني نقله لما فيه من العدم إلى الوجود، من الضعف إلى القوة، من الضلال إلى الهداية، من كل نقص إلى كل كمال. حركة تكامل الطبيعة مرجعها الربوبية. فأصل الطبيعة ظلمة، والنور الذي فيها مصدره الربوبية "ومَن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور". فكما أنكم وجدتم أثر الربوبية في ظواهر أجسامكم حين وجدتم الإطعام بعد الجوع، وفي نفوسكم حين وجدتم الأمن بعد الخوف، كذلك اعبدوه حتى تجدوا أثر نوره في أرواحكم المتجاوزة للطبيعة بوجدان العلم بعد الجهل والذكر بعد الغفلة واليقين بعد الشك إذ حياة الروح العلم ويقظتها الذكر وصحّتها اليقين والوحدة بعد الشتت والثبات بعد التغيّر. فما يحدث لجسمك ونفسك مثال لما يمكن أن يحدث لروحك. والسورة تحكي ما يحدث للجسم والنفس كمقدّمة للدلالة على نعمة الربوبية للروح. فالذي أطعم جسمك وآمن نفسك يمكن أن ينعّم روحك ويخرجك من ظلماتها إلى نورها. فما تجده من ألم الجهل والنوم والشك والتشتت والتغيّر في عمق وجودك وروحك، هذا قابل للعلاج كما أن ما تجده من ألم في جسمك ونفسك قابل للعلاج. والشافي هو الرب.

القراءة الثانية: من ذات الجوع أطعمهم، من ذات الخوف آمنهم. لأنه يقول {أطعمهم من جوع} كما تقول : أعطيته من مالي. فـ{من} هنا تشير إلى المصدر. بخلاف القراءة الأولى التي نظرت إلى {من} كتغيّر. فـ{من} تحتمل معنى البعدية، ومعنى المصدرية. القراءة الأولى بنت على البعدية، أطعمهم بعد جوع وآمنهم بعد خوف. والقراءة الثانية بنت على المصدرية، أي أطعمهم من مصدر هو الجوع وآمنهم من مصدر هو الخوف. ولو أراد الله حصر المعنى في قراءة لما وضع كلمة تحتمل أكثر من قراءة. فالقرءآن حمّال أوجه كلها حقائق إذ لله مشرق معاني القرءآن ومغرب ألفاظه فأينما تولّوا من احتمالات قراءته فثمّ وجه يكشف لكم عن ذات الله وحقائق أسماء الله ومقاصد إرادة الله وعلل أمر الله.

الآن نسأل: ما هو المصدر في الآية ؟ كيف يطعمك من الجوع والجوع ضدّ الإطعام، كذلك الخوف ضدّ الأمن فكيف يكون الخوف سبباً للأمن؟ الجواب: الجوع ليس سبباً للإطعام ولا الخوف سبباً للأمن بل الربوبية هي السببية، السبب هو الرب، لكن الله يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي حتى نعلم أن الحياة من ذات الحي وليست للحي ولا للميت بالذات والأصالة وإنّما هي لهما بالإفاضة بسطاً وقبضاً. فالشئ يكون فارغاً إذا قبض الله نوره عنه، ويكون مليئاً إذا بسط الله نوره عليه ويصير فياضاً إذا بسط الله نوره به. كذلك الحال هنا، {أطعمهم من جوع} أي هذا الجوع الذي كانوا يجدونه صار هو نفسه مصدراً لإطعامهم وشبعهم، وكذلك {آمنهم من خوف} أي ما كانوا يرونه سبباً للخوف صاروا الآن يرونه سبباً للأمن. الربوبية تجمع بين الأضداد، وتحوّل الضدّ إلى ضدّه، وتنتزع الضدّ من ضدّه، لأنها وحدة فوق الأضداد وعين تجمع الأضداد. "هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن". والجوع والخوف من العدم، والإطعام والأمن من الوجود، وبالربّ يصير العدم وجوداً. فلا يمكن لمظهر طبيعي أيا كان أن يحكم الإنسان حكماً مطلقاً ما دام رب الطبيعة معه. وهنا الحرية الكبرى. لأن الحرية بعضها حرية من الناس وهي أكبر أسباب مشاكل الناس، ثم بعد ذلك توجد العبودية للطبيعة فحتى الأحرار من الناس يصيرون عبيداً للطبيعة بحكم قهارية الطبيعة وحدودها المطلقة حولهم، فلتحرير الإنسان من عبودية الطبيعة نزلت يد الربّ لتقول له {فليعبدوا رب هذا البيت} وتكشف عن هذا التحرير بقلب الأضداد وتكسر الحدود وتجمع ما كان سابقاً في حكم المستحيل وتفتح آفاقاً كان من قبل مغلقة إغلاقاً تامّاً. علامة

عبادة رب هذا البيت هي تسخير الطبيعة. ولذلك قال "سخّر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه". هذه الآية ليست لجميع الناس، لكنّها فقط للذين يعبدون رب السموات والأرض، وإلّا فمن الواضح أن السموات والأرض غير مسخرة للناس أجمعين. الإعراض عن رب الطبيعة يؤدي إلى السخرة للطبيعة، وعبادة رب الطبيعة يؤدي إلى الحرية من الطبيعة والتصرّف في الطبيعة. فالفرق بين الغفلة والخلافة فرق عظيم. الغفلة تأتي بالعبودية، الخلافة تأتي بالحرية.

جوع البدن راحة الروح، ولذلك الجوع من أسس الطريقة الروحية. فتركيز الوعي وتحرير الطاقة من الخوض في البدن تؤدي بالعابد إلى التوجّه العقلي والمعنوي جهة الربوبية وخرق الطبيعة. فما كنت تعتبره فقداً صار الآن وجداً، وما كان نقصاناً صار كمالاً. فأطعمك ربك من عين الجوع.

خوف النفس حجّة الروح، لأن الخوف من الشئ دليل مضادّته لك ودليل اختلاف جوهرك عنه وإلا لما حصل لك خوف منه. فخوف الإنسان في الطبيعة دليل أن للإنسان حقيقة متجاوزة للطبيعة، والخوف يؤدي إلى كره وبغض ونفرة من سبب الخوف، فيؤدي الخوف من الطبيعة الإنسان إلى أن يريد تجاوز محلّ الخوف إلى دار السلام وبرّ الأمان، فتكون حجّة للروح يغلب بها النفس الأمّارة بالسوء فتجاهد في سبيل أمنها وسلامها فتأخذ الملائكة بيدها وتفرش لها أجنحتها رضا بما تصنع من طلب العلم الإلهي ويسهّل الله للسالك طريقاً إلى الجنّة حيث لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. فما كان سبباً للخوف صار سبباً لتحصيل الأمن، وما كان سبباً مكروهاً صار سبباً محبوباً لأنه دفعك نحو المحبوب. فأمنك ربك من عين الخوف.

{قريش} قريش تصغير قرش، فلابد من معرفة القرش أوّلاً، ثم فهم تصغيره ثانياً.

القرش فيه معاني، منها التجميع والتجمع، والكسب والاغتنام، وتضييق المعيشة. فمدار المعنى حول اجتماع أناس يعيشون في ضيق بغرض كسب المال.

فلماذا جاء الخطاب في السورة ل{قريش}؟ لأن حال الناس في هذه الدنيا ينقسم إلى قسمين: الحياة الصغرى والحياة الكبرى. فقريش تشير إلى أناس يعيشون الحياة الصغرى، وهي كما رأينا الاقتصار على الطبيعة بحسب صورتها القاهرة، وحصر النفس في حدود المعاش والأمن. والسورة تخاطب مَن تمم هذا المعنى بغرض دعوته إلى حياة أكبر، إلى الحياة الكبرى، وهي المبنية على {فليعبدوا رب هذا البيت}. وبذلك يرتفع الإنسان من الاجتماع مع الناس وحيوانات ونباتات ومعادن هذا العالَم السفلي، إلى الاجتماع بالرب تعالى وملائكته وسكان العالَم العلوي. وبتحول من الاقتصار على كسب المال إلى التوسّع لكسب الحكمة والمعرفة. والخروج من ضيق العيش في المادة إلى آفاق الحياة في الروح والآخرة. ومن منطق الغنيمة إلى منطق الرحمة والمعونة.

باختصار، سورة قريش دعوة لَمن ظنّ أنه قدر على الدنيا ليعرف قدره وليطلب الرب والآخرة. ودعوة لمن تعامل مع الطبيعة بجهل وضيق أفق وظنون إلى معرفتها وتحقيق أمرها والأخذ بأسباب تسخيرها. ودعوة لمن جعل ما في الطبيعة حدّه الأعلى فعبده إلى أن يجعل الرب تعالى معبوده فيحيا حرّاً. سورة قريش سورة الحكمة السببية والحرية الطبيعية.

الفصل الثاني : خلاصة فهم أخي للسورة .

بناء على مبدأ فهم القرءان بالقرءآن ، الذي هو أسلم مبادئ فهم القرءآن ، والمبني على أن القرءان نور كما قال تعالى "أنزلنا إليكم نوراً" وعلى أن القرءآن به تفسّر الأشياء "إلا جئناك بالحقّ وأحسن تفسيراً"،

وبناء على مبدأ وجوب رؤية الآيات في الآفاق وفي الأنفس حتى يتبيّن أنّ القرءآن حقّ ، وهو أمر دلّت عليه آية "سنريهم ءاياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحق"،

النتيجة هي أنه لابد من قراءة سورة قريش بطريقة توجد شواهدها في القرءان أوّلاً، ويمكن رؤية حقيقة السورة الآن وفي الحاضر لا على أن القرءآن يحكي عن أمور مضت وفنيت وبطلت ثانياً.

على هذا الأساس نقرأ:

١- كلمة {لإيلاف} و {إيلافهم}. أصل التآلف في القرءان يرجع إلى معنى الألفة والتأليف مثل قوله تعالى "ألّف بين قلوبهم" و قوله "يزجي سحاباً ثم يؤلف بينه".

٢-كلمة {رحلة} يوجد ما يشبهها في القرءان وهو في قصّة يوسف من قوله "جعل السقاية في رحل أخيه…قالوا جزاؤه مَن وجد في رحله فهو جزاؤه..فبدأ بأوعيتهم قبل وعاء أخيه". فنعتبر الوعاء يتّصل معناه بالرحل، ورحله تشبه {رحلة}، فالرحلة تشير إلى نوع من الوعاء أو الشئ الذي يحمل شيئاً ما.

٣-كلمة {الشتاء} لا يوجد ما يشبهها في القرءان إلا كلمة "أشتاتا". فنعتبر الشتاء يعبّر عن الأشتات والشتات، مثل قوله في الأكل "أن تأكلوا جميعاً أو أشتاتا".

٤-كلمة {الصيف} لا يوجد ما يشبهها في القرءآن إلا كلمة "الصفّ". مثل "فأتوا صفّاً" أو "يقاتلون في سبيله صفّاً". فالصفّ ضدّ الأشتات لأنه عبارة عن التوحد والتجمّع على الشئ والاتحاد.

٥-كلمة {فليعبدوا} عبد تشبه عيد والفرق نقطة، ومن هنا نستلهم أن العبد هو الذي يعيد الشئ، بمعنى أنه يعيد أمر ربّه بأن يذكره وينفذه مثلاً فالذكر والتلاوة والعمل بالأمر عبارة عن إعادته لكن بصورة أخرى أو بنفس صورته إن كان كلاماً.

بناء على هذه التعريفات يصبح المعنى هكذا : قريش عبارة عن أهل بيت الله الذي هو كتاب الله . وهؤلاء ألّف الله بين قلوبهم عن طريق نعمته التي هي كتابه وصاروا إخواناً به. وألّف بين قلوبهم بواسطة وعاء القرءآن الذي يحمل آيات الله، والذي يقرأونه ويدرسونه بصورة فردية أو بصورة جماعية. والسورة تدعوهم إلى لزوم هذه العبادة التي هي إعادة كلام الله بالقول والفعل، وتذكّرهم بنعمة القرءآن الذي به أطعمهم من جوع الجهل والغفلات، وآمنهم من خوف الظلم والظلمات.

قريش عبارة عن جماعة تجار اجتمعوا من أجل كسب المال الدنيوي وطلب المعاش والأمن، واعتادوا على نعمة الطعام والأمن هذه حتى أنهم نسوا السبب الأكبر من إيجادها وهو تفرّغهم للدرجة العليا من حياة الإنسان وهي درجة العبادة. والسورة تذكّرهم بهذا المعنى وتدعوهم إليه.

العبادة وسيلة تحصيل اليقين والتقوى.

أمّا اليقين ففي قوله تعالى "واعبد ربّك حتى يأتيك اليقين". ثم اليقين ينقسم إلى ثلاثة أقسام نصّ عليها القرءآن وهي علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين. فالعلم معرفة عقلية تصوّرية، والعين معرفة حسّية منفصلة عن المعلوم، والعين معرفة ذوقية وجدانية حضورية تباشر المعلوم. ومن الأمثلة المشهورة في هذا المجال لتصوير هذه الأقسام الثلاثة لليقين أن علم اليقين يشبه معرفة أنه توجد نار وأنها محرقة لكنها معرفة عقلية مبنية على سماع مثلاً أو نحو ذلك، لكن عين اليقين يشبه رؤية النار المحرقة أمامك بحواسّك إلا أنك لا تزال منفصل عنها، حقّ اليقين يشبه أن تقع في النار فتحرقك، وهذه قمّة اليقين. ويعزز هذا التشبيه أن علم اليقين وعين اليقين وردا في سورة التكاثر حيث قال "كلّا لو تعلمون علم اليقين. لترونّ الجحيم. ثم لترونّها عين اليقين". فعلم اليقين يؤدي إلى رؤية الجحيم، لكن توجد أيضاً رؤية أخرى هي رؤية عين اليقين وهي التي أشار إليها في قوله لأصحاب جهنّم في سورة الطور مثلاً "أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون" حين صاروا عند النار ينظرون إليها قبل الوقوع فيها. فالعلم رؤية والعين رؤية، فما الفرق بينهما؟ العلم رؤية تسبق العين، والعلم رؤية والعين رؤية، فكيف نوفّق بين هذه الأمور؟ الجواب: العلم رؤية عقلية ، لكن العين رؤية حسّية . أو العين رؤية الشئ كصورة في عقلك، لكن العين رؤية الشئ كموجود خارجك. فتصوّر الشمس مشرقة ليس مثل معاينة الشمس المشرقة. أمّا حقّ اليقين فذكره الله في نهاية سورة الواقعة بعد الحساب ودخول أهل كل دار دارهم إمّا مقربٌ فروح وريحان وجنّة نعيم، وإمّا صاحب يمين فسلام لك من أصحاب اليمين، وإمّا صاحب شمال فنزل من حميم وتصلية جحيم، ثم ختم فقال "إن هذا لهو حقّ اليقين". إذ صار الأمر فوق العلم والعين إلى الحق، وليس بعد الحق شئ من درجات اليقين. فما هو الطريق لتحصيل اليقين بشكل عام ؟ الطريق هو "واعبد ربّك حتى يأتيك اليقين".

أمّا التقوى ففي قوله تعالى "يأيها الناس اعبدوا ربّكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلّكم تتقون". فالعبادة وسيلة للتقوى. وبالتقوى تكون الكرامة عند الله، "إن أكرمكم عند الله أتقاكم".

بناء على ذلك، حين تقول الآية من سورة قريش {فليعبدوا ربّ هذا البيت} فلابد أن البيت والربوبية المتجلية فيه لها علاقة بموضوع تحصيل اليقين والتقوى. فإذا علمنا أن اليقين يأتي بوسيلة تعلّم القرءان، والتقوى مفصّلة في أحكام القرءان كما قال مثلاً بعد ذكر المحرمات في سورة الأنعام ١٥١-١٥٣ "لعلّكم تتقون"، عرفنا أن {هذا البيت} يشير في معناه الأعلى وإن صدق على معان جزئية أخرى، هو القرءآن الذي هو بيت كلام الله وتجلّي ربوبية الله كما قال تعالى "لكن كونوا ربّانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون". والعبادة تكون حينها قراءة كتاب الله والتفقه فيه لأنها من أعظم وسائل تحصيل اليقين والتقوى التي هي الهدف والمقصد الأعلى للعبادة عموماً.

قدَّم الله ذكر الأمر بالعبادة على الطعام والأمن، لأنه لا يمكن الشبع من الطعام والأمن إلا إن قدّرتهما وحددتهما وحصرتهما بناء على معيار معين تزن به ما تريده وتحتاجه مهما. فمتى تكون نعمة الإطعام

والأمن قد تمّت على الإنسان ؟ بناء على جواب هذا السؤال سينطبق عليك معنى {فليعبدوا ربّ هذا البيت. الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف}لأن الأمر بالعبادة ترتّب على وجود الطعام والأمن، فمتى نعرف أن الطعام والأمن قد توفّرا لنا؟ هذا أمر لا معيار واحد له لأنه يختلف من شخص إلى آخر، ومن عائلة إلى أخرى وهكذا. فلابد من معيار. من أجل بيان هذا المعيار قدَّم ذكر الأمر بالعبادة على تحقق الإطعام والأمن، كيف؟ باختصار : انظر إلى قدر الطعام والأمن الذي تحتاجه حتى تتفرّغ وتركّز وتهدأ حتى تشتغل بقراءة كتاب الله ودراسته وتعلّمه، فهذا هو القدر الذي ينطبق عليك. فالآية تقول "وإذا فرغت فانصب. وإلى ربّك فارغب". فما هو معيار "وإذا فرغت"؟ هذا أمر مرن جدّاً يختلف باختلاف الأشخاص. فبعض الناس لا يفرغ ويرتاح قلبه ويطمئن إلا في ظروف معيشية وأمنية معيّنة، قد تكون بالنسبة لغيره من أسرف السرف وقد تكون عند فريق ثالث من التشدد وضيق العيش المنكّد للقلب المكدّر للنفس. فلا يوجد معيار واحد، بل هو نسبي جدّاً، ولذلك اكتفت الآية بالإشارة إلى المعيار الذي على كل واحد أن يقيس عليه حتى يكتشف القدر المناسب له. فالغرض من المعاش والأمن هو التفرّغ لتعلّم كتاب الله. فـ{هذا البيت} هو "هذا القرءآن" الذي "يهدي للتي هي أقوم".

والخطورة تبدأ حين ينتكس الإنسان بعد حصوله على الطعام والأمن بالقدر المناسب ليتفرغ لكتاب الله، ويقع في واحد من محذورين -ونشير إلى أهمّ المحاذير : الأوّل هو العكوف على ألعاب الدنيا الخمس التي هي "اعلموا أنما الحيوة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد" وهذه كلّها تؤول إلى الحطام حتماً. فإن وجدت نفسك متفرغاً لهذه الأمور الخمسة فقد توفّر لك القدر المناسب من أمر المعاش والأمن (والأمن يشمل الأمن من الأذى العنيف أو من أذى المرض أيضاً أي الأمن المدني والأمن الصحّي إن شئت). المحذور الثاني هو إتلاف الأموال في ما ضرره أكثر من نفعه ، وهذا مأخوذ من آية "يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو" ، فالعفو هنا هو المال الزائد عن حاجتك، لكن كيف تحدد ما هي حاجتك ؟ هذا أمر نسبي، مرّة أخرى، ولذلك ذكر هذا السؤال في نفس الآية التي تذكر الخمر والميسر، وبعد ذكرهما، حتى تعرف ما هو الزائد عن حاجتك الفعلية، بمعنى إذا وجدت نفسك تنفق مالك على الخمر والميسر أو ما يشبههما من حيث أن ضرره أكبر من نفعه، فهذا المال زائد عن حاجتك. مما يدله على أن حاجتك ملبّاة وتامّة. هذه هي القاعدة العامّة طبعاً ويوجد استثناءات نادرة جدّاً مثل مجنون يأخذ مال طعام عياله ليشتري به الخمر ويتركهم جياع، فهذا الإنسان في ضلال بعيد جدّاً ولن يكون من أهل التفرغ لتعلّم كتاب الله وما أشبه من قضايا متعالية من الأساس، إذ الذي يكون أعمى في مصالح بدنه كيف يكون بصيراً بمصالح روحه وعقله؟ الذي يضيع دنياه ويضيّع أمانة عائلته هل سيحفظ أخراه ويحافظ على أمانة علوم كتاب ربّه؟ هذا بعيد جدّاً ولذلك لا نشير إليه إلا من باب تحرّي الدقّة في التعبير. لكن في الحالات السوية والنمط العادي للناس، انظر إلى المال ذي تنفعه على ما يشبه الخمر والميسر وما ضرره أكبر من نفعه، واعلم أوّلاً أن حاجاتك الأساسية توفّرت بشكل عام وثانياً أنه عليك إنفاق هذا المال الزائد في مصارف أعقل وأسلم.

....

الفصل الأوّل : عوالمك الخمسة

لاحظ أنك لست كائناً بسيطاً من شيء واحد فقط ، بل أنت وإن كنت شيئاً واحداً من جهة فردية وعيك إلا أنك أشياء كثيرة من جهة إرادتك وفكرك وشعورك وخيالك وحسّك.

فأوّل ما تلفت إليه عادة هو حسّك ، أي جسمك. فالجسم شيء كثيف له صورة. فإذا قارنته بخيالك مثلاً ستجد أن خيالك شيء لطيف له صورة أيضاً مثل الحس لكنه أعلى من الحسّ، لماذا؟ الأعلى يعني قيوده أقلّ وقوّته أكبر وله نوع من المرجعية بالنسبة لما تحته. الخيال أعلى من الحس، لأن قيوده أقلّ فأنت ترى مثلاً أنك تستطيع تخيّل أشياء كثيرة بسرعة وفوراً وتخلق صوراً لا وجود لها في الحسّ أو لا يمكن أصلاً أن توجد في هذه الطبيعة الحسية. والخيال أعلى من الحسّ أيضاً لأنك تستطيع تخيّل أشياء ثم تصنعها حسّياً كما في الصناعات مثلاً. والخيال لأنه ألطف وجوداً من الحسّ الكثيف بطبعه، فإنّه أقرب إلى الله لأن الله هو اللطيف تعالى وهو الغيب المطلق فكلّما كان الشئ ألطف كان أعلى وأشرف وستجده يقترب من الغيب كما سنشرحه بعد قليل إن شاء الله بدرجة أكبر.

ثم يأتي الشعور. الشعور أعلى من الخيال، لأن الشعور ألطف منه إذ لا صورة له، فأنت تشعر بشئ لكنك لا ترى له صورة بمعنى أن الغضب لا صورة له والفرح لا صورة له والرضا لا صورة له، أقصد صورة ذاتية كما للجسم صورة ذاتية. نعم قد يتنزّل غضبك في خيال معين كما أنك تتخيّل مثلاً فعلاً عنيفاً تجاه شيء غضبت عليه، أو تفعل فعلاً بجسمك بسبب غضبك أو احمرار وجهك، هذه ليست هي نفس شعور الغضب بدليل أنك قد تغضب ولا تُظهر هذه الصور الخيالية والحسية، وقد تغضب وتُظهر عكسها تماماً كما في المكر أو المجاملة أو العفو مثلاً، وأنت تجد الغضب ثم تحدث هذه الصور الخيالية أو الحسّية بالتالي شعور الغضب سابق وأعلى من الخيال والحسّ، سابق في الدرجة الوجودية وكذلك سابق في الزمان وإن كان الزمان ضئيلاً جدّاً بين الشعور والانفعال الخيالي أو الحسّي إلا أنك إذا دققت ستجد فرقاً في الزمان بينهما ويكفي سبق الدرجة لإثبات الأعلائية. هذه جهة لعلو الشعور على الخيال والحس. جهة أخرى هي أن شعورك تجاه الصورة الخيالية أو الحسّية يحدد إلى حد كبير جدّاً موقفك منها وقيمتها عندك، فقد ترى خيالاً فتشعر بشئ سلبي وترى خيالاً آخرا فتشعر بشئ إيجابي ، فتفضّل الخيال الثاني على الأوّل بسبب الشعور الذي أثاره فيك وإن كانت الصورة بحد ذاتها لا شعور فيها ولا تقتضي شعوراً واحداً لذاتها، فالفرق بين الحلم الجميل والكابوس هو في الشعور الذي يثيره كل واحد منهما فيك وليس ، ولذلك قد ترى شيئاً فتعتبره كابوساً في زمن ثم في زمن لاحق لتغيّر أمور معينة فيك ترى نفس الحلم فلا تشعر بذلك الشعور القديم. فللشعور نوع من الحاكمية على الخيالات والمحسوسات.

ثم يأتي الفكر. الفكر أعلى من الشعور. فالفكر مثل الشعور غيبي الحقيقة أي لا صورة مشهودة له، إلا أن الفكر أقوى من الشعور من جهة أن مشاعرك نفسها إذا حللتها ستجدها راجعة إلى ثبوت أفكار معينة فيك، فإذا تبدلت هذه الأفكار تبدّلت مشاعرك تجاه نفس الشئ الخارجي، مثلاً تشعر بتقزز من طعام معيّن لاعتقادك بأفكار معينة عنه مثل كونه محرماً أو مكروهاً، فإذا اقتنعت بعد ذلك أنه حلال بل مستحب ستتبدل مشاعرك تجاهه، طبعاً ليس بهذه السهولة التي نشير إليها لكن مع الوقت وتكرار استحضار الفكرة الجديدة سيتغيّر شعورك بدرجة أو بأخرى وقد يتبدّل بالكلّية من الضد إلى الضد.

كذلك الحال مثلاً في شعورك تجاه رموز معينة لنقل أنها رموز أديان مختلفة عن دينك، فإنك قد تشعر نحوها بشعور يختلف عن شعور غيرك والفرق ليس في اختلاف الرمز نفسه فهو واحد وأنت تراه كما يراه غيرك تماماً، لكن الفرق هو في فكرتك عن ذلك الرمز وما يرمز له وما يعنيه بالنسبة لك موقفك منه وهكذا. مشاعرك ثياب تخفي أفكارك، ومهما ظننت أن مشاعرك مستقلة في التوجّه نحو الشئ وكأنّها تكشف عن حقيقة الشئ الخارجية فهذا وهم شائع ليس أكثر والحقيقة أنك تملك أفكاراً عنه هي التي توجّه مشاعرك، فالأفكار مثل الرياح التي تحرّك سفن المشاعر. ثم الأفكار أقوى من المشاعر والخيالات والحسيات من جهة أن الفكرة الواحدة قد تتمثّل بمشاعر مختلفة وخيالات مختلفة (ومن هنا ضرب الأمثال الكثيرة المتنوعة للفكرة الواحدة) وهكذا في الحس الفكرة الواحدة البسيطة قد تتمثّل بأعمال حسية مختلفة. الفكرة أعلى لأنها أكثر ثباتاً، فالشعور يستحيل أن يستمرّ وجوده طويلاً كما هو هو متجلّيا مهيمنا على النفس فاعلاً فيها، بل يظهر ويختفي ويظهر غيره بدرجة أو بأخرى، فلا يوجد إنسان يستطيع أن يكون غضباناً على الدوام لمدّة عشرين سنة مثلاً. كذلك الحال في التخيّل لا تستطيع أن تبقي على الصورة الخيالية حاضرة عندك على الدوام وأصغر التفاته يمكن أن تمحوه من مخيلتك، وكذلك الحال في الحسّيات من جهة التبدّل والتغيّر فيها، بل جسمك كلّه يتبدّل كل فترة معدودة ويتغيّر يومياً كما هو معلوم للمطلعين بل للجميع بمجرّد النظر في المرآة يومياً. إلا أن الفكرة ليست كذلك من هذه الجهات، لأنك قد تملك نفس الفكرة لمدّة مائة سنة بدون أن تتبدّل في ذاتها أبداً، وتبقى فعّالة تؤثر في مسار حياتك باطناً وظاهراً، بل حتى تؤثر فيك أحلامك وأنت نائم غافل، والفكرة تفعل فعليها شعرت بها أم لم تشعر، بل معظم الناس بل كل الناس على التحقيق لديه أفكار تفعل فيه وهو لا يدري بها أصلاً، بل ليس فقط لا يدري بها لكنّه إذا درى بها عن طريق تنبيه شخص ما فإنه حتى لو لم يجد دليلاً فكرياً يردّ به على هذا التنبيه واقتنع في الجملة بمضمونه قد يتفاجأ بل وينكر أنه يعتقد بتلك الفكرة وأنها تؤثر فيه وتسيّره وهو لا يشعر. فمن هذه الجهات وغيره الفكرة أعلى من الشعور، وهي مستوى وجودي فيك يختلف عن مستوى الشعور ويتميّز عنه، وإن كان متّصلاً ببقية المستويات. فالتميّز لا يعني التقاطع والحدّية المطلقة الفاصلة بين عوالمك المختلفة، لكنه يعني اختلاف الخصائص والدرجة والتأثير ووجود ما يميّزه عنه غيره بشكل عام.

ثم تأتي الإرادة. الإرادة أعلى من الفكرة من جهة أوّلاً أن الإرادة غير الفكر والشعور والخيال والحواس، والدليل على ذلك (أقصد أحد الأدلة وليس الدليل الوحيد) أننا إذا نظرنا في إرادتنا سنجدها قد تختلف عن فكرنا وشعورنا وخيالنا وحواسنا، إذ قد نريد ما يخالف هذه الأمور كالذي يريد تغيير أفكاره أو تغيير مشاعره أو خياله أو حواسه. ثم الإرادة تؤثر بدرجة أو بأخرى في تحريك وتكوين وتشكيل وتصريف الفكر والشعور والخيال والحواس. فلنبق على التمييز بين الإرادة والفكر في هذا المقام. هل إذا كانت لديك فكرة يجب أن تعمل بمقتضاها حتماً؟ كلّا. لأنك لا تريد. ومن هذا القبيل يقول تعالى "أفرأيت مَن اتخذ إلهه هواه وأضلّه الله على علم". فهو يملك العلم ومع ذلك لم يعمل به بسبب هواه، والهوى نوع من الإرادة. تقول آية أخرى تصف حال فرعون وآله وتفاعلهم مع بينات موسى "وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً" لاحظ إذن، حصل لهم الاستيقان، ومع ذلك "جحدوا بها" فإرادتهم الظلم والعلو قهرت فكرتهم التي استيقنوا بها فعبّروا بجحودها، لذلك حين لم يعد ثمّة مجال للظلم والعلو بعد أن بدأ فرعون يغرق قال "ءامنت". الأمثلة كثيرة في باب إثبات أن الإرادة فوق الفكرة، لأنها هي التي توجّه التفكير، وهي التي تحدد الموقف العملي من الفكرة، "مَن شاء فليؤمن ومَن شاء فليكفر" فلا يكفي أن يتبيّن لك الإيمان كمعلومة صادقة حتى تؤمن بل لابد أن تشاء. (وليس هذا موضع

تفصيل الفرق الدقيق بين الإرادة والمشيئة قرءآنياً، لكننا نتحدّث عن الأمر العام ونصطلح عليه بالإرادة ويمكن أن نسمّيه أيضاً مشيئة لأننا نريد وضع الخطوط العريضة للعوالمنا المختلفة). فلولا الإرادة لما فكّرت، ولولا الإرادة لما عملت بالفكرة بنحو معيّن. نعم الفكرة تؤثر بمجرّد وجودها في عوالمك الأخرى كما مرّ ويشهده كل متأمل في نفسه، لكن الإرادة أيضاً لا يخفى أن لها تأثيراً في الفكرة ونوع من الحاكمية عليها. والإرادة غيبية مثل الفكرة والشعور، إلا أن الإرادة في جوهرها لا تتعدد، فالأفكار تتعدد لأنه توجد أفكار كثيرة لانهائية، المشاعر تتعدد وهكذا الخيال والحس، لكن الإرادة في جوهرها واحدة. ومن هذا المنطلق كان الذي يتعلّق بالله تعالى أعلى تعلّق وأخصّه هو الإرادة كما قال "واصبر نفسك مع الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشي يريدون وجهه".

إذن، من الأعلى إلى الأدنى في عوالم الإنسان نجد التالي : الإرادة تحتها الفكر تحته الشعور تحته الخيال تحته الحسّ. بين هذه العوالم امتيازات ومشتركات، بينها انفصال واتصال. إلا أننا نستطيع تمييزها عن بعض ورؤية أن الخصائص الجوهرية لكل واحد منها تجعله عالَماً متميزاً عن غيره.

قد تقول : وما علاقة كل هذا الكلام بسورة الفلق ؟

الفصل الثاني : الفلق وعوالمك الخمسة .

سورة الفلق خمس آيات ، كل آية منها بالترتيب ، تتحدّث عن عالَم من عوالم الإنسان الخمسة وتكشف شرّه ويمكن استنباط خيره. وكل عالَم من عوالم الإنسان الخمسة يقابله وجود وعالَم . فالإرادة يقابلها لأسماء الحسنى، الفكر يقابله عالَم العزّة ، الشعور يقابله عالَم العرش،الخيال يقابله عالَم السماء، الحسّ يقابله عالَم الأرض. وسيظهر أكثر معنى هذه المقابلة فيما يلي بإذن الله. فتعالوا ننظر.

الآية الأولى {قل أعوذ بربّ الفلق}. هنا مستوى الإرادة. لأن الأمر بالقول {قل} يتوجّه للإرادة فهي المأمورة والقابلة لطاعة الأمر. ثم التعلّق والاستعاذة بربّ الفلق هي نظير قوله "يدعون ربّهم بالغداة والعشي يريدون وجهه". الأربعة آيات التالية كلّها تذكر شرّاً، {ومن شر..ومن شر} إلا الآية الأولى، لماذا؟ لأن الإرادة أيضاً لها شرّ، وشرّها هو أن لا تريد الله ولا تتعلّق به وحده وترجوه وحده، لكن لو كان النبي لا تزال إرادته بهذا الشكل لما خاطبه الله أصلاً بأمر {قل} ولما أنزل عليه القرءان من الأساس. ولذلك تقول الآية "وما كنت ترجو أن يُلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربّك" فالنبي شخص رجاؤه وإرادته وتوجهه لرحمة ربّه تام وموحّد. فانتقل من شرّ الإرادة إلى خيرها، أي من الشرك إلى الوحدة ، من قبل أن ينزل عليه القرءان، إذ القرءآن لا ينزل على مشرك ولا كافر، كيف والله يقول "نزل به الروح الأمين على قلبك" وقد قال عن القرءآن "لا يمسّه إلا المطهرون" وضدّ الطهارة النجاسة التي هي الشرك "إنّما المشركون نجس". فلو كان في قلب النبي ذرّة نجاسة لما نزل عليه الروح بالقرءان ولما مسّه أصلاً. إذن، أوّل آية تخاطب شخصاً قد فرغ من توحيد الإرادة وتوجهها لله تعالى. ومن هنا كان تعلّق الإرادة بالاستعاذة هو {بربّ الفلق}.

الفلق في القرءان يشير إلى إخراج الشئ من الشئ أو تفريق الشئ إلى أشياء. فقال مثلاً "إن الله فالق الحبّ والنوى يخرج الحي من الميّت ومخرج الميّت من الحي ذلكم الله...فالق الإصباح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً". فالنبات يخرج من الأرض، والحيّ يخرج من الميت وبالعكس، والصباح

يخرج من الليل، والشمس والقمر يخرجان من الظلام، وكل ذلك يكشف عن تفريق ومنه قوله تعالى عن فلق البحر لموسى "فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم". فالشئ يكون ظلاماً، فيفلقه الله بمعنى يجعل فيه نوراً، بالتالي يتفرق هذا الشئ ولا يصبح ظلاماً خالصاً بل يصبح فيه نور وظلمة. وقس هذا المعنى على كل شئ. فالشئ يكون شرّاً، فيفلقه الله فيصير فيه خيراً، بالتالي يصبح جامعاً للخير والشرّ. وهكذا في كل موضوع. فربّ الفلق هو معاذ وملجأ ومعاد العالِم والمؤمن، فلا ظلمة يمكن أن تغلبهما بل كل ظلام يمكن أن يخرج فيه النور، وكل شرّ يمكن أن يخرج فيه الخير. كما أن الأرض الميتة القاحلة يخرج منها الغذاء والحياة والدواء. كما أن الليل البهيم المظلم يخرج فيه الشمس والقمر. وهكذا كل شئ يمكن أن يوجد فيه ضدّه وما يخالفه ويفترق عنه. ومن هنا تعرف شرّ الإرادة، لأنها حين تتعلّق بغير ربّ الفلق وتستعيذ بغيره، فإنّها في الحقيقة إمّا أن تستعيذ بظلام وشرّ وإمّا أن تستعيذ بنور وخير، فإن استعاذت بالظلام كانت الطامّة الكبرى، وإن استعاذة بنور وخير في العوالم فإنّما تعلّقت بالفرع والمظهر وتركت الأصل والجوهر الذي هو ربّ الفلق جلّ وعلا الذي لولاه لما كان هذا المظهر الجزئي للخير والنور الذي تعبده الإرادة وتتعلّق به ولذلك قال عن الجهلة "يسجدون للشمس من دون الله" وقال "اتخذوا من دون الله آلهة ليكونوا لهم عزّاً" وهكذا. فإذا كان "مَن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور" هو الحق، فالإرادة التي تضلّ عن الوحدة الإلهية والاستعاذة بها حصراً تكون قد خسرت خسراناً مبيناً. فإن عرفت ولزمت واستقامت على {أعوذ بربّ الفلق} كانت على صراط الله المستقيم. "وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم".

الآية الثانية {مَن شرّ ما خَلَق}. هنا مستوى الفكر. يقول الله "ويتفكرون في خلق". ومن هنا نفهم لماذا ذكر {ما خلق} التي ظاهرها أنها تعمّ كل مخلوق، ثم بعد ذلك ذكر أنواعاً مما يبدو أنه كلام أيضاً عن المخلوقات مثل الغاسق والنفاثات والحاسد، السبب الأكبر هو أن كل آية تتحدّث عن مستوى وجودي يختلف عن الآخر. {ما خلق} هو الروح الذي يفكّر، أو العقل إن شئت. والفكر بهذا الاعتبار هو الذي ينظر إلى الكلّيات والأمور العامّة والمجملة، ولذلك عبّر عن شرّه بـ{ما خلق} بلفظ عام كلّي. لأن الفكر طبعه البحث عن الكلّيات والعموميات بشكل أساسي، ثم التفاصيل تأتي بالنظر في مستويات دونه مثل الشعور والخيال والحسيات. ومن هنا التمييز بين المبدأ والتطبيقات، أو الأصل والفروع، أو النظريات والعمليات، أو الكليات والجزئيات، أو الجواهر والأعراض، أو الصفات الأولية والصفات الثانوية بأحد الاعتبارات في فهم هذه المصطلحات طبعاً. ومدار الأمر على أن الفكر ينظر في {ما خلق} بشكل عامّ ويكشف عن الكلّيات، فهذا هو الجزء المختصّ بالفكر من حيث هو فكر أي في مقام ذاته لا في مقام تنزّلاته وتجلّياته التي قد تنظر في الجزئيات والخواص التفصيلية للأشياء.

فما هو شرّ الفكر الذي نستعيذ منه هنا؟ لا يمكن حصره في شئ واحد، لأن الآية عامّة في كل شرّ يتعلّق بهذا المستوى. لكن واحد من هذه الشرور ولعلّها أكبرها بعين القرءان، هو شرّ انحصار الفكر في {ما خلق} بمعنى أن يرى الفكر الخلق ولا يرى الحق. يرى العالَم ولا يرى ربّ العالَم. يعتبر أن الكون قائم بنفسه ولا يعرف أنه آيات وتجليات وظهورات الله تعالى. ومن ذلك مثلاً قول بعضهم "وما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر" فيردّ الله عليهم "وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون". وكذلك مثلاً في وصف بعض المفكرين للقرءان الذي ذكره الله فبدأ بوصف كيفية حصوله على نتيجته بهذه الكلمات "إنّه فكّر وقدَّر." فبدأ بالتفكير لكنّه لأسباب معينة شرحتها الآية انتهى إلى وصف القرءان كظاهرة خيالية وحسّية فقط فقال "إن هذا إلا سحر يؤثَر. إن هذا إلا قول البشر" فحين قال

"سحر" أشار إلى الخيال، وحين قال "قول البشر" أشار إلى الحس. ومن هنا قالوا مثلاً في آية أخرى عن القرءان "بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر فليأتنا بآية كما أُرسل الأوّلون". نجد هنا الإشارة واضحة إلى أربعة من عوالم الإنسان الخمسة، وفي كل مرّة ينسبون القرءآن إلى واحدة منها. فحين قالوا "أضغاث أحلام" فالأحلام من عالَم الخيال. وقولهم "افتراه" فالافتراء كذب وهو فكرة مخالفة للحقيقة التي يشير إليها وهو من شر الفكر. وقولهم "شاعر" يشير إلى الشعور. وانتهوا إلى مستواهم المادّي والحسّي فقالوا "فليأتنا بآية كما أُرسل الأوّلون" اعتقاداً منهم أن الرسل الأولين يأتون بآيات حسّية معينة. وفي آيات أخرى سيذكرون أن النبي اختلق هذا القرءان من أجل تحقيق إرادته بالتكبّر عليهم وما أشبه، كما قال فرعون لموسى وهارون "وتكون لكما الكبرياء في الأرض"، أو قول أهل الجاهلية عن النبي ورسالته "إن هذا لشئ يُراد" ونحو ذلك. هذا كلّه ناتج عن فكر، لكنّه فكر لم يتخلّص من شرّه. لذلك الفكر يخطئ ويغلط ويضلّ ويكون قاصراً، فالفكر ليس خيراً خالصاً ولا هو شرّ خالص، إذ لو كان خيراً خالصاً لما قال الكفار ما قالوه ولما غلط إنسان استعمل فكره أبداً، ولو كان الفكر شرّاً خالصاً لما أشاد الله به في قوله "لعلهم يتفكرون" وهذه الآية تدلّ على أن التفكر مقصد من مقاصد الأوامر والأعمال الإلهية. أو آية أخرى "قل إنّما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جِنّة إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد" وهذه الآية تثبت أن التفكر قد يكون وسيلة لمعرفة حقيقة النبوة والآخرة، لأنه جعل "تتفكروا" وسيلة لمعرفة "ما بصاحبكم من جنّة" ومعرفة "إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد" أي معرفة حقيقة النبوة والآخرة، وهذه الآية وغيرها ردّ على الذين يزعمون أن الفكر لا يملك هذه القدرة على الكشف. أو آية أخرى "أولم يتفكروا في أنفسكم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمّى وإن كثيراً من الناس بلقاء ربّهم لكافرون" وهذه الآية تثبت أن التفكر يمكن أن يؤدي إلى معرفة الله وصلته بالعوالم وحقيقة العالَم ونهايته وحقيقة الآخرة ولقاء الربّ. فهذه الآيات وغيرها كثير يثبت أن الفكر فيه خير، ولولا أن فيه خير لما نفع أي إنسان تفكيره مطلقاً وهذا واضح البطلان. إذن، الفكر له شرّ وله خير. ومن هنا ارتباطه بربّ الفلق، لأن ربّ الفلق هو الذي فلق الفكر حتى صار بعضه خيراً وبعضه شرّاً، وكذلك هو الذي يملك إنارة الفكر وإخراج النور من ظلمته والمعرفة من جهله والصواب من خطئه والإيمان من كفره.

الآية الثالثة {ومن شرّ غاسق إذا وقب}. هذه تتعلّق بالشعور. الغاسق هو الشئ الشديد الظلمة، والوقب هو الداخل والمنتشر، كالليل حين ينتشر ويغشى ويغطّي كل شئ. ما علاقة هذا بالشعور؟ أوّلاً، الشعور من طبعه أنه يغطّي النفس ويغلب عليها، وعادة ما يكون شعوراً واحداً في اللحظة الواحدة فهو {غاسق} واحد، كما أنك تشعر بالفرح أو بالحزن في اللحظة الواحدة، ويغطّيك هذا الشعور ويملأ نفسك، حتى إنه قد يصل إلى حال يعقوب الذي "ابيضّت عيناه من الحزن فهو كظيم". ثانياً، الشعور يدخل ويخرج عادة. ثالثاً، الشعور عادة ما يغطّي العقل ويظلم نور الفكرة،

من هنا ما تجده من تعصّب وكفر بالفكرة الصائبة بسبب شعور الغضب أو حقد مثلاً، ومن هذا الباب جاء الأمر الإلهي للمؤمنين "لا يجرمنّكم شنآن قوم على ألا تعدلوا" فالعدل من نور العقل، والشنآن هو البغض الشديد الظاهر وهو شعور، فالآية تنهى عن تحكيم الشعور في أمر العقل، أي في قلب الموازين والدرجات بحيث يصبح العمل بحسب العاطفة لا بحسب العقل في الأمر الذي يجب فيه تحكيم العقل حصراً بغض النظر عن العاطفة مثل أمر العدل الذي هو من أسماء الله تعالى. فالشنآن قد يصبح غاسقاً يدخل وينتشر في النفس بحيث يكفر الشخص بالحق والعدل بسببه. ومن هنا الاستعاذة بربّ

الفلق من شرّه. شرّ آخر للشعور هو التحجّر على شعور واحد تجاه الشئ الواحد، وذلك لأنه لا يوجد شئ إلا ويحتمل أموراً مختلفة ومتضادة، فإذا حصرت نفسك في لون واحد فقد كفرت بالألوان الأخرى والاحتمالات المختلفة. مثلاً، كيف ستشعر تجاه عدوّك ؟ إن جعلت شعورك تجاهه {غاسق إذا وقب} فستعامله دائماً بشكل واحد، لنقل أنه دائماً البغض والعنف. لكن هذا الظلام الشعوري الذي غطّاك سيمنعك من الفوز بخير قوله تعالى "ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه وليّ حميم". أو قوله تعالى "عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منه مودّة". لكن في المقابل، إذا كنت دائماً تدفع بالتي هي أحسن وتبحث عن المودّة مع العدوّ، فقد تواجه عدوّاً ليس من الصنف الذي يقبل هذه المعاملة ويستحقها من الأساس، وهو الصنف الذي قال الله فيه "ليجدوا فيكم غلظة" و نهى عن مودّتهم من الأساس وقال "كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم". إذن، كما ترى، أن تحصر تعاملك مع أي شئ بلون واحد فقط يحجبك عن الألوان المتعددة المتحققة له في الوجود فعلياً، وتمنع نفسك من خير عظيم أحياناً كثيرة. مثال آخر معروف للجميع وهو ما عبّر عنه البعض بقوله "حبّك الشئ يعمي ويصمّ" أو "عين السخط تبدي المساويا" فالحب والسخط مشاعر عادتها أنها {غاسق} تعمي عن أشياء، وتعميتها هو عين غاسقيتها. تحبّ الشئ فيعميك عن مساوئه، تكره الشئ فيعميك عن محاسنه، فتكفر بالحق لأن الوجود حق وما أنعم الله على كل شئ من محاسن هو من الله "ما أصابك من حسنة فمن الله" فحين تكفر وترفض وتعمى عن محاسن الشئ الذي تكرهه فأنت تكفر بالحق والعياذ بالله. هذه أمثلة على معنى أن الشعور هو {غاسق إذا وقب} وشئ من الشرور المتضمّنة فيها.

الآية الرابعة {ومِنّ شرّ النّفاثات في العقد}. هذه تتعلّق بالخيال. النفث مزيج من الهواء والماء، العقد مفردها عقدة وهي ربط بين شيئين فصاعداً، وهذا هو الخيال. الخيال أصلاً دائماً يربط بين شئ وشئ، فإذا حللت أي خيال يقظة أو منام، ستجده يربط بين إرادة وصورة أو فكرة وصورة أو شعور وصورة أو مزيج من هذه الأمور. هذا بشكل عام. فما هو شرّ الخيال الذي نستعيذ منه؟

النفاثات من معناها الساحرات ، إشارة إلى السحر، وجاء بالأنثى على اعتبار النفس، لأن الخيال محلّه النفس. ولذلك حين نقرأ آيات موسى والسحرة سنجد التالي {سحروا أعين الناس واسترهبوهم} و {فإذا حبالهم وعصيّهم، يخيّل إليه من سحرهم أنها تسعى}. لاحظ أوّلاً الثنائيات : سحروا واسترهبوهم ، حبالهم وعصيّهم، يخيّل إليه أنها تسعى مما يعني وجود ثنائية عند موسى فصورة في عين خياله جعلته يرى السعي بينما الواقع الخارجي لم يكن سعياً والعين الحسّية لم تر السعي بل انتقل الوعي إلى عين الخيال وصار يعتبر ما تراه المخيلة هو ما تراه الحاسّة. ولا يخفى أن السحر محلّه المخيلة كما قال الله {يخيّل إليه من سحرهم}. ومن هنا ربطنا السحر بالخيال. بناء على ذلك، اقرأ "سحروا أعين الناس واسترهبوهم" فسحر الأعين يوجد الصورة في المخيلة، والاسترهاب هو شعور معيّن، فيتم العقد بين هذه الصورة وذلك الشعور، فهي عقدة. كذلك الحال مع موسى، صورة مخيلته شئ وصورة حاسّته شئ آخر فيتمّ العقد بينهما بحيث تحلّ صورة المخيلة محلّ صورة الحاسّة فتطغى عليها بحكم غلبة وقوّة الخيال وكونه أعلى من الحسّ ومن هنا يحلم النائم بالشئ ويشعر بأنه مستيقظ فيه وأنه عين الحق الحسّي الطبيعي المادّي. ومن هذا النوع بعض أنواع المهلوسات التي يتناولها الشخص فيرى الجامد متحركاً، والصامت ناطقاً، والثابت متغيراً، وهكذا. كل ذلك طغيان المخيلة على الحاسّة واستبدالها نفسها بها، وجعل نفسها معقودة بالواقع الطبيعي حتى تمحوه وتحلّ محلّه في وعي المسحور وفي نفسه. ومرجع

ذلك إلى أن الإنسان لا يتعامل مع الواقع الخارجي مباشرة، وإنّما يتعامل معه بواسطة عالَمه النفسي والباطني والعقلي والشعوري والخيالي، ومن هنا مثلاً تسمع خبراً عن صديقك أنه مات فتتأثر كأنّه مات فعلاً في الخارج وتثار فيه المشاعر والخيالات وكأن الواقع الخارجي المادّي يدلّ على تلك الحقيقة وليس كذلك، فهذا من السحر، ومن هنا قيل "إن من البيان لسحراً" لأن الكلمة تشكّل الكون عن طريق تشكيلها لصورة الكون في باطن الإنسان فيتغيّر الإنسان مع الكون خارجياً لذلك. ومن هنا قيل أن {النفاثات} تشير إلى الأشعار، أي الشيطان الذي يقول الشعر، وتفسير ذلك على اعتبار أن الشعر يربط بين صور معينة ومشاعر وأفكار مثلاً، ومداره على التخييل وتصوير الأشياء وكثيراً ما يكون غواية وكذباً وهو الشعر الشياطني الذي ينفثه الشاعر على الناس. والأمثلة كثيرة جدّاً ومدارها على ما أشرنا إليه. فمن النفاثات في العقد الذين يقولون ما يخلق خيالات كاذبة تصوّر الواقع على غير ما هو عليه، وأي ربط بين الخيال وشئ بغير الحق مثلاً ضرب الأمثال الباطلة كما قال تعالى عن الذين ضربوا الأمثال الباطلة للنبي "انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلّوا فلا يستطيعون سبيلاً"، لأن الأمثال قد تربط بين صورة ما وفكرة محددة، وقد تكون الفكرة خاطئة والصورة غير مناسبة، وقد تكون الفكرة صائبة والصورة غير مناسبة لها، فتنضرب الأمثال التي تؤدي إلى الضلال لا إلى تنزيل المعنى وتقريبه للعقول. فضرب الأمثال المضلّة من النفث في العقد. وَ كذلك ضلالات الفكر وفي الجملة كل خيال ومثال يؤدي إلى الخبال والضلال.

الآية الخامسة {ومن شرّ حاسد إذا حسد}. هذه متعلّقة بالحسّ أي عالَم الأجسام والطبيعة المادّية بشكل عام. والحسد لا يكون حسداً شريراً إلا في الأمور المقيدة المحدودة التي إذا نالها شخص انحرم منها غيره. وهذا هو حال الأشياء المادّية في الجملة. إذا أكل فلان لقمة لا يمكن لنفس اللقمة أن تدخل بطن علان. إذا لبس فلان الثوب لا يمكن لغيره في نفس الوقت أن يلبس نفس الثوب. وهكذا. خلافاً مثلاً للكلام العلمي، فالكلمة الواحدة يمكن أن تنشرها في الأوّلين والآخرين فيقبلونها وتنفعهم بدون أن ينقص من الكلمة التي عندك شئ بل لعلّ ما عندك يزيد بفضل نشرك لكلامك فيهم فتنال تعليقات تزيدك علماً وتدقيقات تنبّه فكرك وغير ذلك من منافع. كذلك الخيال، قد يكون عندي خيال فأخبرك به أو أنقله لك بأي نوع من أنواع النقل، لكن هذا النقل لن يغيّر من الخيال الذي عندي شيئاً بل سيبقى كما هو، مثل النار التي تأخذ منها النار فإن النار الأولى تبقى على حالها ولا تنطفئ كما في إضاءة شمعة من شمعة أخرى. الشئ الذي إن أعطيته فقدته، هو الشئ الذي يدخله الحسد. لأن الحسد الشرير هو الرغبة في زوال الخير الذي عند الغير مع انتقاله لك أو بدون ذلك فقط لحرمان الآخر منه مثل ما أنت محروم منه، ففي الجملة الحسد يدور حول كونك تفتقد شيئاً يجده غيرك ولا تستطيع الحصول عليه مثله مما يدلّ على المحدودية والندرة والفقدان. عالَم المادّة محلّ الحسد الشرير ومن هنا نستعيذ بربّ الفلق من شرّ الحاسد إذا حسد أي إذا عمل عملاً يجسّد حسده ذاك ويصل إلينا شرّه.

وإن كان ثمّة طريقة لاتقاء شرّ حسد الحاسدين في الأشياء المادّية فذلك أوّلاً بتأسيس حياة معيشية منظمة مرتبة تنفع أكبر قدر ممكن من الناس. ثانياً، بتربية الناس على مركزية طلب العلم وأنه القيمة الكبرى وعظمة الكلام وأنه الخصيصة الإنسانية وفيها سرّ سعادة النفس خصوصاً بسباحتها في بحار كلام الله تعالى وكلام أهله والعلماء والأدباء عموماً. ثالثاً، الإنفاق على الأصناف الثمانية من الناس خصوصاً وكل راغب عموماً، فالثمانية من قوله تعالى "إنّما الصدقات للفقرآء والمساكين والعاملين عليها

والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب والغارمين، في سبيل الله وابن السبيل، فريضة من الله والله عليكم حكيم" والراغبين عموماً من قوله تعالى "سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنّا إلى الله راغبون".

هذا باختصار ما فتح لنا في هذا المقام من بركات سماء سورة الفلق وأرضها، وفيا يلي فصل يتعلّق بموضوع الشرّ. لأن السورة ذكرت كلمة الشرّ أربع مرّات، فينبغي أن نبحث في الشرّ قرءانياً ليزداد فهمنا لما ورد في سورة الفلق منه. فتعالوا ننظر.

الفصل الثالث : أربعة أصول في معرفة الشرّ .

الأصل الأوّل : الشرّ هو النقص والضرر والإيلام.

فإن كان ناقصاً عن كماله فهو في حالة شرّ لأن كماله الذاتي هو الخير له. وإن أصابه ما يضرّه أي يؤلمه وينتقص مما عنده فالذي أصابه شرّ.

قال تعالى في معنى النقص وأنّه شرّ، "إن شرّ الدوآب عند الله الصمّ البكم الذين لا يعقلون". فالمقصود هنا هو الإنسان الذي له أذن لا يسمع بها أي أذن القلب لا أذن الجسم، وكذلك لهم ألسنة في قلوبهم لا ينطقون بها لا لسان الجسم، وهكذا الحال في أعين القلوب التي لا يبصرون بها لا أعين الأجسام. وعدم التعقل وقد جعل فيهم القدرة على التعقل نقص عن كمال التعقل. ومن هنا قال عنهم "ولقد ذرأنا لجهنّم كثيراً من الجنّ والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ولهم أعين لا يبصرون بها أولئك كالأنعام بل هم أضلّ أولئك هم الغافلون". فلأن الإنس يملكون هذه القلوب والآذان والأعين بدليل قوله "لهم"، لكنهم لا يستعملونها بالتالي صاروا في النقص الذي هو "شرّ" عند الله. ومن هذا الباب قوله "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً". والله لا يذمّ مَن خلقه على شاكلة معيّنة كالأنعام أنفسهم، إذ خير الأنعام في كمالها الذاتي، لكن الإنسان حين ينحطّ إلى مستوى الأنعام يكون من "شرّ الدواب عند الله". لأنه نقص عن كماله.

قال تعالى في معنى الضرّ وأنّه شرّ، "لا يسأم الإنسان من دعاء الخير وإن مسّه الشرّ فيئوس قنوط. ولئن أذقناه رحمةً منّا من بعد ضرّآء مسّته"، لاحظ مسّه الشرّ وضرّآء مسّته، فالضرر من الشرّ.

قال تعالى في معنى الإيلام وأنّه شرّ، وهي الآية التالية للآية السابقة "وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونئا بجانبه وإذا مسّه الشرّ فذو دعاء عريض". فالخير ضدّ الشرّ، ومن أضداد الشرّ أيضاً الرحمة والنعمة. فعندنا في طرف الخير والرحمة والنعمة وهي معاني متّصلة من وجوه مختلفة، وفي مقابلها لدينا الشرّ والضراء. وبما أنه لدينا من آيات أخرى أن ضدّ الرحمة هو العذاب مثل قوله "عذابي..ورحمتي". فنعرف أن العذاب من الشرّ، وهو من التعذيب أي الإيلام كما في عقوبة الجلد مثلاً الذي وصفه الله بقوله "فعليهنّ نصف ما على المحصنات من العذاب" و "فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ...وليشهد عذابهما". فالإيلام من الشرّ.

الأصل الثاني : الشرّ نسبي معيارياً وطولياً.

معنى قولنا "معيارياً" أي هو شرّ فقط بالنسبة لمعيار معيّن تقيس عليه الضرّر، فقد يكون الشئ الواحد شرّاً بالنسبة لمعيار وخيراً بالنسبة لمعيار آخر. وقد ورد القرءآن بهذا كلّه. فمن ذلك مثلاً قوله تعالى "ولا يحسبنّ الذين يبخلون بمآ ءاتاهم الله من فضله هو خيراً لهم بل هو شرّ لهم، سيطوّقون ما بخلوا به يوم القيامة، ولله ميراث السموات والأرض، والله بما تعملون خبير". تأمل في الآية جيّداً : البخل بالمال

مثلاً هل هو خير أم شرّ؟ لا جواب إلا بالنسبة لمعيار معيّن ستقيسه عليه فيكون خيراً بالنسبة لمعيار وشرّاً بالنسبة لمعيار آخر. فإنفاق المال يعني فقدانه ، وفقدانه شرّ من هذه الزاوية تحديداً لأنه نقص لكمال كان عندك وقد سمّى الله المال خيراً "تحبّون المال" و "إنه لحبّ الخير لشديد" و قال أيضاً "إن ترك خيراً الوصية للوالدين" والمال داخل في اسم الخير هنا وإن لم ينحصر الخير بالمال. الشرّ نقص، إنفاق المال نقص له من حيث وجوده في أيدينا ، إذن إنفاق المال شرّ. كذلك الشرّ إيلام، التخلّي عن المال مؤلم بدرجة ما بحكم افتقار الإنسان إليه في الدنيا وحتى يصون وجهه عن مذلّة السؤال أو هو مؤلم من حيث أن جلبه يحتاج إلى كسب والكسب متعب ومجهد فهو مؤلم بهذا الاعتبار، ففي الجملة التخلّي عن المال مؤلم بمعنى من معاني الإيلام أيا كانت درجته واعتباره، فإنفاق المال شرّ. من هذه الحيثيات وغيرها نفهم لماذا يحسب البعض أن بخلهم "هو خيراً لهم". فماذا سيحدث إن غيّرنا المعيار؟ هذا ما أشارت إليه بقية الآية. قال أوّلاً، "سيُطوّقون ما بخلوا به يوم القيامة" المعيار الأوّل لم يكن ينظر إلى يوم القيامة وما يمكن أن يحدث فيه بحسب التصورات القرءآنية، بل كان ينظر إلى يوم الدنيا أو له تصوّرات أخروية مختلفة عن تصوير القرءآن كما قال صاحب الجنّتين في سورة الكهف "لئن رددت إلي ربّي لأجدنّ خيراً منها منقلبا" وما أشبه من تصوّرات تبرر البخل في الدنيا وتجعله إمّا لا ينتج شرّاً يوم القيامة أو بالعكس تماماً سينتج الخير للبخيل. فلمّا تغيّر المعيار وصار القياس إلى يوم القيامة بحسب رسم القرءآن له، والبخل في الدنيا يجعل البخيل مطوّقاً ما بخل به يوم القيامة مما يشير إلى الإيلام بوجه أو بآخر، كان الحكم هو "بل هو شرّ لهم". قال ثانياً، "ولله ميراث السموات والأرض"، في المعيار الأوّل كان البخيل ينظر فقط إلى ما بيده هو ويعتبر أن نقصه من يده بالإنفاق شرّ وحفظه في يده خير، فهو ينظر فقط إلى حدود حياته وفي حياته المال بيده لأنه بخل به، لكن يأتي هذا المقطع ويذكّر البخيل بأنه سيموت على أية حال وميراث كل شئ لله تعالى، فهو سيخسر هذا المال عاجلاً أم آجلاً بالموت ويرثه الله تعالى. فإن نظرت فقط لحدود حياتك ستحكم بحكم، وإن نظرت إلى موتك ستحكم بحكم آخر. اختلف المعيار، اختلف الحكم. قال ثالثاً وأخيراً "والله بما تعملون خبير"، فإن كان البخيل يعتقد بأن الله لا يعلم ببخله، فإنه حتى إن كان يؤمن بالله في الجملة إلا أنه قد يعتقد أن الله منزّه بالكلّية عن العلم بتفاصيل حياة البشر والكائنات السفلية والأمور التافهة بالنسبة له كالمال، كما قال الله حكاية عن بعضهم "لكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيراً مما تعملون"، فحينها لن يبالي بالبخل. فإذا تبدّلت هذه المعلومة التي يقيس عليها بمعلومة "والله بما تعملون خبير" أي يعلمه كلّه جملة وتفصيلاً، فحينها سيختلف الحكم لأنه بناء على عدم علم الحق تعالى بتفاصيل بخل البخيل قد يرى بخله خيراً له للاعتبارات السابقة، فإن تغيّر ذلك اختلف الحكم. مثال آخر على النسبية المعيارية للشرّ والخير، قوله في سورة النور، "إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم لا تحسبوه شرّاً لكم بل هو خير لكم". فالإفك واحد، لكنّه بالنسبة لشئ يكون شرّاً وبالنسبة لشئ آخر يكون خيراً، ثم الآيات تفصّل كل ذلك. الخلاصة : لا يوجد شئ اسمه شرّ أو خير مطلقاً، بل هو دائماً شرّ وخير بالنسبة لمعيار خاصّ بدونه يفقد الشئ وصفه بالخيرية أو الشرّية.

معنى قولنا "طولياً" هو أن الشئ قد يكون شرّاً وشئ آخر ّو أيضاً شرّ، لكنك إذا قارنت بين الأوّل والثاني ستجد أن أحدهما خير والثاني شرّ. يوجد درجات، والأعلى دائماً خير من الأسفل، حتى إن كان كلاهما شرّ. فالشئ الواحد قد يكون موصوفاً بالخيرية والشرّية معاً، فهو شرّ بالنسبة لمعيار ما، وهو خير بالنسبة لما هو أكثر شرّاً منه. مثال بسيط على ذلك: أن تغرز إبرة في جسم إنسان شرّ، أن تطعن إنساناً بسكّين شرّ، لأن الغرز والطعن فيه إيلام فهو شرّ بهذا المعنى. لكن إذا قارنّا بين الإبرة والسكين سنجد عادة أن غرز إبرة في يد شخص خير بالنسبة لطعنه بالسكين لأنه أقلّ شرّاً منه، وما هو

أقلّ في الشرّ يصبح أكثر في الخير. ولهذا المعنى أمثلة كثيرة في القرءآن، من ذلك قول يوسف عن إخوته "أنتم شرّ مكاناً" فإخوة يوسف لمّا ظهر لهم أن أخاهم سرق صواع الملك قالوا "إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل"، فردّ يوسف "أنتم شرّ مكانا" لأن سرقة صواع أهون من سرقة إنسان (يوسف) وإلقائه في غيابت الجبّ، فسرقة صواع شرّ وسرقة إنسان شرّ لكن "أنتم شرّ مكاناً" أي أكثر شرّاً. وهذا مبني على أصل آخر هو أن الشرّ والخير لا يفترقان، وسنذكره إن شاء الله بعد هذا الأصل. وبناء عليه، يكون ما هو أقلّ شرّاً خير مما هو أكثر شرّاً وإن كان كلاهما في الشرّ سواء.

الأصل الثالث : الشرّ والخير لا يفترقان.

فلا يمكن أن تنظر إلى شئ إلا وتجد فيه شئ من معنى الشرّ ومعنى الخير، بوجه من الوجوه.

ففي الابتلاء يقول "نبلوكم بالشرّ والخير فتنة". فلا يفترقان. وفي سنّت الله يقول "ولو يعجّل الله للناس الشرّ استعجالهم بالخير لقضي إليهم أجلهم" بمعنى أنه يستحيل فصل الشرّ عن الخير، والذين يريدون من الله أن يتعامل مع الشرّ بطريقة تختلف عن التعامل مع الخير فيعجّل لهم الخير ويؤخر الشرّ لا يفهمون حقائق الوجود، ولذلك افتتح الآية بحرف "لو" المشير إلى المستحيلات مثل "لو كان فيهما آلهة إلا الله". إمّا أن يعجّل الله الخير والشرّ على السواء، وإمّا لا. أمّا التفريق بينهما فمستحيل مثل استحالة وجود آلهة مع الله. وفي الإنسان عموماً يقول "إن الإنسان خُلق هلوعاً. إذا مسّه الشرّ جزوعاً. وإذا مسّه الخير منوعاً. إلا المصلّين". فالإنسان غير المصلّي، تعامله مع الشرّ والخير على السواء موصوف وصفاً سلبياً، فإن صار من المصلّين اختلف تعامله مع الخير والشرّ على السواء. فلا يمكن تغيير الموقف من الخير إلا وسيتغيّر الموقف من الشرّ، ولا يمكن تغيير التعامل مع الشرّ إلا وسيتغيّر التعامل مع الخير، لأنهما لا يفترقان.

فإن قلت: فماذا عن الله تعالى هل يجتمع عنده الشرّ والخير أيضاً ؟ الجواب في آيتين ، الأولى "بيدك الخير" ولم يقل بيده الخير والشرّ. لكن في أخرى قال "قل أعوذ بربّ الفلق. من شرّ ما خلق". فبما أن الله "خالق كل شئ" وما خلقه مشتمل على الشرّ فهو خالق الشرّ أيضاً. فكيف نجمع بين أن بيده الخير فقط وبين كون الخلق تمّ بيد الله كما قال "والسماء خلقناها بأيد" وغير ذلك، وكون هذا الخلق مشتمل على الشرّ؟ حتى الآخرة فيها شرّ، كما في قوله تعالى "أفأنبئكم بشرّ من ذلكم النار وعدها الله الذين كفروا" وقال أيضاً "يوفون بالنذر ويخافون يوماً كان شرّه مستطيراً". فلا مجال لإنكار وجود الشرّ في الدنيا وفي الآخرة. بل إن شرّ الآخرة أعظم من شرّ الدنيا، كما أن خير الآخرة أعظم من خير الدنيا لقوله تعالى "نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا" وفي أخرى "وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا". وهذا من شواهد عدم افتراق الخير عن الشرّ. أقصى ما وصل إليه العرفاء في هذه المسألة هو هذا القول : الأشياء ثابتة في علم الله أزلاً وأبداً، وكل شئ كماله الذاتي وحظّه من الأسماء الحسنى قائم فيه في عينه الثابتة في العلم الإلهي، فالخير حاصل له هناك ، وبالنسبة لما يحصل له حين يتنزّل في الخلق فإنّه لن يحصل له إلا ما اقتضته ذاته غير المجعولة والتي تطلب بذاتها من الله طلباً بحسب لسان الاستعداد أن يعطيها ما سيعطيها إياها في جميع أطوار وجودها دنيا وآخرة، فما يظهر أنه شرّ هو خير بالنسبة لحال العين الثابتة في العلم الإلهي. هذه إشارة مختصرة. جواب آخر أضعف منه ومردود هو : بما أن كل شرّ هو خير بالنسبة لما هو أكبر منه في الشرّ بالتالي هو ليس شرّاً مطلقاً بل هو خير من وجه آخر. والردّ هو : هذا لا يفسّر حصر اليد الإلهية بالخير وإنّما يجعل خيرها نسبياً. أقوى جواب عندي إلى الآن على هذا الأمر مبني على أصل عدم افتراق الشرّ عن الخير وتفصيله : بما

أنه نستطيع تصوّر أفضل من كل حال قائم، وأسوأ من كل حال قائم، إلى مالانهاية في جهة الخير والشرّ، بناء على ذلك لا نستطيع أن نحكم حكماً مطلقاً على كون الشئ خيراً أو شرّاً من الأصل. فأقصى ما في الأمر هو أن ننسبه إلى معيار ونقيس عليه. وإلّا فكل شئ هو خير كأنّه لا نهاية له بالنسبة إلى ما تحته من شرّ لا نهاية له، وإن كان كل شئ شرّ كأنّه لا نهاية له بالنسبة لما فوقه من خير لا نهاية له. ولا يُقال بأن العدم شرّ مطلق والوجود خير مطلق فبما أن كل موجود موجود فله حظّ من الخير لا يُنكَر، لأن الموجود قد يطلب العدم إذا ساء حاله جدّاً وبلغ الشرّ في حياته مبلغاً عظيماً لا يُطاق وقد أشارت الآية إلى هذا المعنى حين قالت في الآخرة "ويقول الكافر يا ليتني كنت تراباً". بل ما دون ذلك تمنّى بعض أهل الله الفناء كما في قول مريم "يا ليتني متّ قبل هذا وكنت نسياً منسياً". فالذي يعذّب في جهنّم هو في شرّ، لكنّه في خير بالنسبة لما هو شرّ من عذابه هذا وأسوأ منه، ولو خُيّر أصحاب النار بين العدم وجهنّم لا أظنّ أنه سيختارون جهنّم والله أعلم، ولذلك قال عنهم "لا يُقضى عليهم فيموتوا" بل قد طلبوا ذلك صراحة في قولهم لمالك "يا مالك ليقضي علينا ربّك ، قال إنّكم ماكثون". فالوجود خير من العدم عقلاً، لا وجداناً. والإنسان يفكّر بعقله لكنه يحيا بوجدانه.

الأصل الرابع : معرفة الشرّ بالعلم غير معرفته بالحسبان.

نجد في القرءان تمييزاً واضحاً بين العلم بالشرّ، وبين حسبان الشرّ. مثلاً "وعسى أن تحبّوا شيئاً وهو شرّ لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون". فهنا الحبّ والكره قلبا الحقيقة فصار الشرّ خيراً والخير شرّاً، والحبّ والكره غير العلم ولذلك قال في نهاية الآية "والله يعلم وأنتم لا تعلمون". قارن هذه الآية بقوله تعالى "إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم لا تحسبوه شرّاً لكم بل هو خير لكم" تأمل كلمة "تحسبوه". الحسبان كلمة شائعة في القرءآن ولها مفهوم واحد يدور حول رؤية الشئ على غير ما هو عليه وعادة ما يكون بضدّ ما هو عليه. فمثلاً في آية الإفك وكذلك في آية البخل التي نظرنا فيها من قبل "ولا يحسبنّ الذين يبخلون"، الحسبان جعل الخير شرّاً والشرّ خيراً. كذلك مثلاً نجد الحسبان في آية الجبال "وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب"، فالجمود ضدّ المرور أي الحركة كحركة السحاب في السماء، فلمّا كان رؤية لا ترى حقيقة الشئ بل وترى ضدّه قال "تحسبها جامدة" بينما الواقع هو "وهي تمرّ مرّ السحاب". فالحسبان لا يرى الهوية، بل يرى الهوية على أنّها ضدّها. إذن، لدينا العلم ولدينا الحسبان. العلم يرى هوية الشئ كما هي، الحسبان يرى هوية الشئ غير أو ضدّ ما هي عليه. ومن أهمّ أسباب الوقوع في عمى وحول الحسبان هو الحبّ والكره. وأهمّ أسباب العلم بل رأسها هو التعلّم من الله تعالى لأنه "الله يعلم". فاعمل عمل الملائكة حين أرادت العلم "سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا إنّك أنت العليم الحكيم".

....

يوجد فرق بين الوحي والرأي. الوحي حق كلّه "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد". لكن الرأي قد يصيب وقد يخطئ، فالرأي من الرؤية، والرؤية تعتمد على العين التي ترى بها وقدراتها ومدى كشفها للوجود بحقائقه وحقوقه، ولذلك قد يصيب الرأي مثل قوله تعالى "إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله" فهنا رأي لكنّه رأي منطلق من الكتاب ورؤية مسددة بالله فهو يرى بما أراه الله ولا يرى بما أراه هواه، لأن الإنسان قد يرى بعين هواه فيضلّه الله حتى لو كان عنده علم كما قال "أفرأيت مَن اتخذ إلهه هواه وأضلّه الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة". ومن هنا يوصف النبي بأنه "ما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى" فكلّما تجرّد وتخلّص الإنسان من هواه كلّما كان نطقه أقرب للوحي وحقيقته ونوره وهداه، أي كلّما قلّ الهوى ازداد الهدى. فهذا مثال على الرأي الصائب. أمّا الرأي الخاطئ فمن أمثلته قول قوم نوح له "فقال الملأ الذين كفروا من قومه : ما نراك إلا بشراً مثلنا ، وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا باديَ الرأي ، وما نرى لكم علينا من فضل، بل نظنّكم كاذبين". لاحظ كم مرة ذكروا "نراك" وهذا هو "الرأي". وكل ما قالوه مبني على باطل أو مقاييس ضعيفة ومظنونة لا تغني من الحقّ شيئاً. فمثلاً، حين رأوا أن الذين اتبعوا نوحاً هم "أراذلنا" بمعنى الطبقة الضعيفة والفقيرة مثلاً في المجتمع، فهل هذا دليل يطعن في نوح بالضرورة؟ لا، لأن الرسالة تتعلّق جوهرياً بالروح، لا بحالة الإنسان المادية والاجتماعية ومنزلته فيها. كذلك قالوا لنوح "ما نراك إلا بشراً مثلنا" حسناً، هذا صحيح هو بشر مثلهم في البشرية لكنه ليس مثلهم في الإنسانية بمعنى البشرية حالة الجسم، لكن حالة القلب وطهارة الروح فتلك قضية أخرى، والوحي ينزل على القلب "نزل به الروح الأمين على قلبك"، ومن هنا يقول الرسول "إنّما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ" فهم بشر مثلهم من جهة، لكن غيرهم من حيث إنسانيتهم التي هي كمال آدميتهم المشتملة على الروح "ونفخت فيه من روحي"، ومن جهة أخرى، هل التساوي في البشرية يعني التساوي حتى في كل جوانب البشرية؟ كلّا، وهذا مشهود للجميع، فهل كل البشر أذكياء بنفسه الدرجة ؟ لا، بالرغم من أن الدماغ بتركيبه الظاهري واحد في الجميع. هل عضلات كل جسم مثل عضلات كل شخص آخر من حيث قوّتها وشكلها؟ نعم ولا، نعم من حيث أساس التركيب، لكن لا من حيث نموّ العضلات وجمالها، وهذا مشهود. وهكذا، فقولهم قاصر حتى من جهة البشرية فما بالك من جهة الإنسانية والجهة الروحية للإنسان الكامل. وهكذا إلى آخر رأيهم، فمن هنا نجد الرأي الخاطئ، القاصر، المختزل، الضعيف.

بناء على هذه القسمة الأولية، نسأل : في القرءآن ما هو اسم صنف البشر الذين يعتمدون على الرأي الخاطئ الضعيف ويسعون في استغلال الناس بذلك الرأي الخاطئ الضعيف ؟ ثم ما هي أهمّ أعمال هؤلاء ؟ ثم كيف نعالج شرورهم ؟ مم نركّب الدواء ؟ ما هي عاقبتهم ونهايتهم ؟ للإجابة على هذه الأسئلة الخمسة ، تعالوا نقرأ سورة الفيل بآياتها الخمسة لننظر بإذن الله.

{ أَلَم ترَ كيف فعل ربّك بأصحاب الفيل }

{ألم ترَ} في القرءآن عادة ما تشير إلى رؤية شئ غيبي وشئ ظاهري. مثلاً، "ألم ترَ أن الله خلق السموات والأرض بالحق". فالأرض منظورة، لكن رؤية الله وخلقه بالحق فهذه أمور غير منظورة لأن الله

لا يستطيع أحد أن يراه لأنه محيط "لن تراني"، فلمّا قال "ألم ترَ أن الله خلق" عرفنا أن هذا التعبير يأتي في ذكر الرؤية المعرفية التي تجمع بين الغيبي والشهادي، بين المتعالي والمتجلّي. والأمثلة كثيرة نكتفي بهذا منها. فليكن هذا بالبال وسنشير إليه لاحقاً إن شاء الله. ولمّا قال في هذه الآية {ألم ترَ كيف فعل ربّك بأصحاب الفيل} عرفنا وهو ظاهر في الآية أن فعل الربّ شئ غيبي يظهر في الكيفية التي وقعت على أصحاب الفيل وهم أشياء منظورة لنا، لاحظ الجمع إذن بين فعل الربّ وأصحاب الفيل. تماماً مثل "ألم تر أن الله خلق السموات والأرض"، فخلق الله هنا يوازي فعل الربّ هناك، والسموات والأرض هنا توازي أصحاب الفيل هناك. إذن، {ترَ} في قوله {ألم ترَ} لا تعني رؤية العين الحسّية البدنية فقط، ولا رؤية العين العقلية الروحية فقط، لكن الاثنين معاً، فالله معلوم والعالَم مشهود.

{الفيل}. هذا الاسم يجمع بين ثلاثة أمور، الحيوان الضخم المعروف وَ القيل وَ الرأي الضعيف الخاطئ. أمّا كون الفيل هو الحيوان الضخم فهذا معروف بالعربية التي هي لسان القرءآن كما أننا نعرف معنى أي كلمة واسم آخر كالعنكبوت والنمل والطير واللسان والشفتين مثلاً، فالقرءآن بلسان عربي "بلسان قومه ليبيّن لهم" فالرجوع إلى العربية حجّة صحيحة بشكل عام ما لم يناقضها شئ من القرءان. أمّا كون الفيل يشير إلى القيل ، فعرفنا ذلك بثلاث قواعد ، الأولى أن القرءان مفصّل تفصيلاً، ولا يذكر شيئاً إلا وفصّله في موضع ما. الثانية أن من قراءات القرءآن الصحيحة ما ينبني على اختلاف تنقيط وتشكيل الكلمات أحياناً. الثالثة ، أحياناً تشابه الكلمات يشير إلى اتصال المعاني بينها. بناء على ذلك، وحيث أن جذر "ف ي ل" لم يُذكَر في القرءآن إلا في سورة الفيل، أخذنا أقرب لفظ يشبه الفيل في القرءان وهو القيل، من قوله تعالى مثلاً "لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً. إلا قيلاً سلاماً سلاماً" و قوله "ومن أصدق من الله قيلا". أمّا كون الفيل له علاقة بمعنى الرأي الضعيف الخاطئ فهو مأخوذ من العربية، لأنه يقال فيها "فيَّل رأيه أي خطأه وضعّفه". فالجذر مربوط بهذا المعنى. بناء على هذه القرائن كلّها صار الفيل عندنا معناه : القول المعبّر عن رأي ضعيف خاطئ لكن أصحابه يُظهونه للناس بمظهر العظمة والصخامة والجلالة. وهؤلاء هم {أصحاب الفيل} في هذه القراءة.

ومن هنا نأخذ أوّل إشارة وهي وصف الله لهم بأنّهم {أصحاب الفيل} ، لماذا قال {أصحاب} ولم يقل "أهل" الفيل ؟ الصحبة تشير إلى علاقة مؤقتة وسطحية عادة ، بينما الأهلية تشير إلى العلاقة العميقة والمترابطة والمتناسبة. فمثلاً، سمّى الفتية "أصحاب الكهف" وليس أهل الكهف، لأنهم دخلوا الكهف مؤقتاً لسبب طارئ خارجي لحماية أنفسهم من رجم المشركين لهم كما بيّنت القصّة، والكهف ليس جزءاً أصيلاً منهم بل هو مظهر ما آووا إليه لغرض مؤقت وظرف طارئ. مثال آخر، لمّا خرج موسى ومن معه وأصحابه من مصر فرعون ولحقهم فرعون بجنوده وعد الله موسى وأمره "لا تخاف دركاً ولا تخشى" لكن أصحاب موسى لم يعرفوا هذه الحقيقة وإنّما حكموا بظاهر الحال حين وصلوا إلى البحر فوجدوا البحر أمامهم وفرعون وجنوده على وشك الوصول إليهم تقول الآية "قال أصحاب موسى إنّما لَمُدرَكون" فردّ موسى "كلّا إن معي ربّي سيهدين". فأصحابه رأوا رأياً قاصراً يشبه حال ملكة سبأ حين حكمت على العرش والصرح حكماً سطحياً خاطئاً، فعلاقة أصحاب موسى بموسى في هذه الآية أشارت إلى نوعية الكلام الذي قالوه ومبناه السطحي الساذج. مثال ثالث، وصف الله علاقة مشركي مكّة بالنبي بأنها صحبة فقال "ما ضلّ صاحبكم وما غوى"، فوصفه بصاحبهم بالرغم من أنّم يرمونه بالضلال والغي وفي آيات أخرى السحر والكذب والجنون وغير ذلك، بمعنى أن علاقتهم معه سطحية مادّية مختزلة مؤقتة

وليست إيمانية عميقة ولا دائماً مستقرة. الأمثلة كثيرة يكفي هذا منها لإثبات هذا المعنى للصحبة، وإن احتملت معان أخرى. حسناً. بناء على ذلك نفهم لماذا قال هنا {أصحاب الفيل}، لأن أصحاب القيل ذي الرأي الخاطئ الضعيف الذين يزوّرونه للناس ويسحرون أعينهم ويوهمونهم أنه حيوان حقيقي ضخم وله برهان صادق مبني على فقه وعلم، هؤلاء علاقتهم برأيهم هذا لا تتجاوز الصحبة، أي علاقة مؤقتة سطحية وطارئة، لأنهم إنّما يستعملون هذا الرأي لأغراض خاصّة ستكشفها الآية الثانية. مثال ذلك، علاقة البائع للبضاعة المزورة ببضاعته ، فإنّه ليبيعها ويكسب المال بها سيُظهرها كأنّها فيل بمعنى بضاعة فخمة ورائعة وبديعة وممتازة، وسيقول قيلاً باطلاً كاذباً مبالغاً فيه وفيه غلوّ ولن يصف بضاعته كما هي فعلاً وكما يعلمها هو، فهو لا يصدّق فعلاً بما يقوله ولا يؤمن بذلك الرأي وإنّما يسوقّه للناس تسويقاً لاستغلالهم وخداعهم والمكر بهم (وهذا من معاني الكيد بالمناسبة)، ويريد التخلّص من بضاعته هذه بأسرع وقت. فهي صحبة لا أهلية. وهذا يكشف لنا عن حقيقة غائبة عن أبصارنا حين نرى أناساً يتبنّون ويروّجون الآراء الضعيفة الكاذبة الظاهرة الكذب والضعف والخطأ، فالآية تنبهنا على التدقيق في أحوالهم وسنرى أنهم هم أنفسهم أوّل الناس كفراً بقولهم الضعيف هذا فلابد أن ننظر ونرى عملهم وسنكتشف حينها سبب صحبتهم لهذا القيل، وهذا ما تنبّه عليه الآية الثانية .

{ ألم يجعل كيدهم في تضليل }

الكيد يشمل الخداع، المكر، الكذب، إرادة السوء بالآخرين ومضرّتهم، التخطيط في الخفاء، وغير ذلك من دلالات تدور في هذا الفلك. ولا يحتاج العقل إلى كثير جهد ليكتشف أن {أصحاب الفيل} لابد أن يكونوا من أهل الكيد والتضليل. تماماً كبائع البضاعة البخيسة المزورة الذي ضربنا به المثل قبل قليل. هل يمكن أن يكون مستقيماً صريحاً ؟ لا. هل يمكن أن يكون يريد نفع الناس بدلاً من مضرّتهم وسوء استغلالهم؟ لا. هل يمكن أن يكون يريد هدايتهم بهذا الرأي الذي هو نفسه لا يعتقد به حقّ الاعتقاد وإنّما يصحبه استغلالاً وكيداً بالآخرين ؟ لا. فهؤلاء لابد أن يكونوا من أهل الكيد.

{كيدهم في تضليل} تحتمل أمران : الأوّل أن ربّك ضلل كيدهم. الثاني أن كيدهم نوعه هو التضليل. وكلاهما حقّ. وهذه من طريقة القرءآن وخواصّه العقلية العالية وهي أنه يقول العبارة الواحدة لتدلّ على معاني مختلفة كلّها حقّ لكن من زوايا مختلفة ودرجات متعددة.

أمّا الاحتمال الأوّل، فهو أن الله جعل كيدهم في تضليل، والتضليل هو التفريق والتضعيف الذي يوصل إلى انعدام قوّة وقيمة الشئ المضلل. فمثلاً، الماء قد يأتي منهمراً مجتمعاً فإذا تفرّق بين الأشجار والأحجار سُمّي ذلك تضليلاً للماء. ومن سنّت الله أن يجعل كيد أصحاب الفيل في تضليل، فيفرّقهم على بعضهم البعض، ويضرب قلوب بعضهم ببعض، ويوقع بينهم العداوة والبغضاء، ويستمرّ التفرّق بينهم إلى أن يصيروا ضعافاً أذلّة لا يملكون شيئاً من القوّة والسيطرة. وهذا ليس غريباً. لأن المجموعة من الناس التي تضع رأياً ضعيفاً خاطئاً لاستغلال الناس ومضرّتهم، لاشكّ أن أفرادها سفلة بلا ضمير ولا رحمة معتبرة، فبعد أن ينشهوا في لحوم الناس سيزداد طمعهم حتى يبدأوا بنهش لحوم بعضم البعض طمعاً من مزيد من حطام الدنيا الذي جمعوه برأيهم الفاسد. فكيدهم بالآخرين ينقلب إلى كيد بين بعضهم البعض. وبعد أن كانوا حزباً واحداً يكيد الناس، ينقسموا إلى أحزاب، ثم الأحزاب تنقسم إلى أحزاب، وهكذا يضللهم الله إلى أن تذهب قيمتهم وقوّتهم في نهاية المطاف.

أمّا الاحتمال الثاني، فهو أن الله يصف نوع كيدهم، إذ الكيد يمكن أن يكون كيداً حسناً وكيداً سيئاً، فمن الكيد الحسن قوله تعالى عن يوسف "كذلك كدنا ليوسف" أو قوله تعالى عن نفسه العلية "إنّهم يكيدون كيداً وأكيد كيداً فمهّل الكافرين أمهلهم رويداً". ومن الكيد السئ هو قوله تعالى عن أصحاب الفيل {ألم يجعل كيدهم في تضليل} أي كيدهم غرضه هو تضليل الآخرين. وهذا أيضاً مفهوم، لأن العقول إذا انتبهت واستيقظت ودرست وتأملت ونظرت وطالبت بالبرهان وسعت للعرفان وأقامت أمرها على العيان، فمن البديهي أن الرأي الضعيف الخاطئ سينكشف ويضيع ويندكّ جبله وتتحطّم قواعده ويخرّ سقف على رؤوس أصحابه. فما العمل؟ العمل هو : التضليل. كما يفعل صاحب الخدع اليدوية السحرية حين يضلل عقول وحواس الناس لجهة حتى يمارس خدعته في الجهة الأخرى ويحتال عليهم فيكسب إعجابهم ومن بعد ذلك-وهو غرضه النهائي طبعاً-أموالهم. فمدار كيد أصحاب الفيل على ضرب عقول الناس وتشتيت انتباههم ومنعهم من نقد رأيهم والتحقيق في قيلهم، وترهيبهم من القيام بذلك التفكير والنقد. ولهم في ذلك حيل كثيرة منها إشغال الناس من أوّل اليوم إلى آخره بأمور غير تعقلية وعقلية ونظرية، بل يشغلونهم بالمكاء والتصدية والحركة الصورية وترداد ألفاظ لا يفهمونها وما أشبه ذلك من شعوذات تقوم بتضليل العقل عن الرؤية المباشرة والسليمة للوجود.

فما العمل مع أصحاب الفيل ؟

{ وأرسل عليهم طيراً أبابيل }

{أبابيل} تعني مجتمعة ومتتابعة، سرب وراء سرب.

{طيراً} تشير إلى الشئ السماوي. فالفكرة طير. ووصف الله الملائكة بأنهم "أولي أجنحة" ووصف الطير بأنه "ما من طائر يطير بجناحيه"، فالطير مثال على الملائكة ، ومن هنا يصف الله الطير بأنهن "صافّات" ويصف الملائكة بقوله "والصافّات صفّاً" و تقول الملائكة "وإنّا لنحن الصافّون". والطير "في جوّ السماء". إذن، الطير شئ سماوي، مرسول من ربّك، ورمز للملائكة والقوى العقلية عموماً.

فالمعنى إذن :

الرأي يعالجه الوحي ، يعالجه العقل . فلابد أن نرسل عليه شيئاً سماوياً لا نتعامل معه على المستوى الأرضي والسلوكي فقط، بل لابد من إدخال المستوى الفكري والنظري في الموضوع ومن هنا يقول الرسول للجاهليين "هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين" و يردّ عليهم "أفلا تعقلون". هذا أوّلاً.

ثانياً، لا يكفي أن ترسل طيراً بل لابد من أن {أبابيل} أي لابد من تكرار واستمرار الكلام ضدّ ذلك الرأي الضعيف الخاطئ، لابد من تكرار تعريته والردّ عليه وإبطاله والتذكير ببطلانه كثيراً. وهذا لأكثر من سبب، ومن أهمها أن كيد أصحاب الفيل هو أمر تمّ على فترة زمنية طويلة، واستعملوا فيه حيلاً كثيرة جعلت فيلهم يرزح على صدور الناس، فحتى تنزعه لا يكفي أن تتكلّم ضدّه وتنطق ضدّه ب"منطق الطير" مرّة واحدة، بل لابد من {أبابيل} فتأتي بكلام مجتمع بنحو معقول ومتتابع بنحو فكري سليم، ثم تُرسله عليهم مرّة بعد مرّة ، في صور مختلفة شفهياً "وأن أتلو القرآن" وكتابياً "خذ الكتاب بقوّة" وبأجزاء متعددة "فإذا أنزلت سورة" وهكذا.

ثالثاً، الطير يرمزون أيضاً إلى أهل العقل والعلم، كما ردّ على قارون ومَن أعجبته زينته، "قال الذين أوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحاً"، فالذين أوتوا العلم هم طيور سماء الإنسانية. فعلى هؤلاء أن يكونوا أيضاً {أبابيل} كما قال الله "ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم"، فيرتّبوا أنفسهم على هذا الأساس ، جماعات جماعات . إلا أن جانباً آخراً من الطيرية فيهم هو أنهم لا يسألون الناس أجراً على تعليمهم ولا شكوراً وهم أنفسهم يهتدون قدر استطاعتهم بما يعلّمونه الناس، أي غرضهم سماوي لا أرضي، عكس أصحاب الفيل الذين هم كالفيل غرضهم حيواني أرضي صرف لا يصعد للسماء كما قال آل فرعون مثلاً عن بني إسرائيل "وقومهما لنا عابدون" فاستعباد الناس وتسخيرهم للعمل استغلالاً وجبراً هو من شؤون أصحاب الفيل بالتأكيد، ومن هنا يقترن بفرعون وآله السحر الذي هو نوع من الكيد والتضليل.

فماذا سيفعل رسل الله الذين هم الطير الأبابيل بأصحاب الفيل ؟

{ ترميهم بحجارة من سجّيل }

{ترميهم}. وصف الله النبي فقال "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى". فهو رامي. وكذلك في قوله "فما لهم عن التذكرة معرضين. كأنهم حُمُر مستنفرة. فرّت من قسورة" والقسورة هو الأسد والشديد والغالب والرماة الصيّادون، فالمعنى مشتمل على الرمي والصيد. وهكذا حال الرسل مع أصحاب الفيل، أي يرمون آرائهم وكيدهم وتضليلهم بشدّة وقوّة وحجّة وبرهان بل وحتى سخرية فيصيدون ذلك الرأي ويقتلونه أي يمحونه ويبطلون أثره.

{سجّيل} السجّل هو الطين. والطين ماء وتراب. والماء من السماء، والتراب من الأرض. وهذا يناظر أوّل السورة حين قال {ألم ترَ} التي تجمع بين الشئ الغيبي السماوي والشئ الشهودي الأرضي. من أمثلة ذلك آية النور، "الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة". لاحظ الفرق بين "الله نور" وبين "مثل نوره". فقوله "الله نور" ماء، سماء، غيب، مجرّد، فكرة، حقيقة. لكن قوله "مثل نوره" تراب، أرض، شهادة، مجسّد، قصّة ، صورة. ولا يوجد في كلام الناس إلا التجريد أو التجسيد. القرءآن سجّيل بهذا المعنى، لأنه يشتمل على الفكر المجرّد والمثال المجسّد. ومن هنا مثلاً يقول "وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون"، فيوجد عقل يظهر في مثل. كذلك مثلاً "فاقصص القصص لعلّهم يتفكرون" ، فالفكرة مجردة ، والقصّة مجسّدة . وهكذا، ستجد في القرءآن الماء والتراب معاً. ومن هنا في العربية يقال "سجل الكتاب : قرأه قراءة متّصلة". فالسجيل يشير إلى معنى الكتاب، والقراءة، وكذلك اتصال القراءة والاتصال هنا يشمل اتصال القراءة نفسها أو اتصال المقروء بمعنى إيجاد الصلات في الكتاب وبين الآيات المختلفة حتى يظهر المعنى الجامع له.

{بحجارة} الحجر يشمل معاني : العقل ، والحدّ ، والشئ الثابت القوي . وتجد ذلك كلّه في القرءان ، ففي العقل قال "هل في ذلك قسم لذي حِجر"، وفي الحدّ قال "ويقولون حِجراً محجوراً"، وفي الشئ الثابت القوي قال عن قلوب البعض "هي كالحجارة أو أشدّ قسوة". فالمعنى إذن، الرسل يأخذون من الوجود والكتاب الحق الأفكار والأمثلة المؤسسة على العقل والحدود الصحيحة للأشياء ثم يضعونها في

صورة كلام قوي شديد ويصيدون به الآراء الخاطئة الضعيفة سواء من جهة أفكار تلك الأراء أو من جهة أمثلتها المضروبة لها . من هنا مثلاً قال تعالى "ولا يأتونك بمَثَل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً" فيردّ على أمثالهم المضروبة. وقال أيضاً "لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا" فيردّ على أفكارهم. وقس على ذلك. ولا يوجد إلا الفكرة والأمثلة، فرمي الفكرة يكون بالفكرة والأمثلة، ورمي الأمثلة يكون بالأمثلة المضادة والفكرة التي تجتثّ أصل الأمثلة.

فإن فعل الرسل ذلك، ماذا سيحصل لأصحاب الفيل ؟

{ فجعلهم كعصف مأكول }

{فجعلهم} تشير إلى تغيير حال رأيهم ، لأن المعتبر في تغيير النفس هو آرائها وقيمها وأفكارها وأخلاقها، فإذا تغيّرت هذه فقد تغيّرت النفس، والأصل أن الفطرة لا تتبدّل "فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون"، فأصل النفس فطري طاهر على الدين القيّم وفيه الدين القيّم، لكن لمّا كان أكثر الناس لا يعلمون هذه الحقيقة بالتالي ساروا وراء الآراء الضعيفة الخاطئة واتبعوا الأقوال المضلّة، ظهرت طبقة نفسية فوق طبقتهم الجوهرية الفطرية. فالمقصود رمي هذه النفس المصطنعة بما يزيل أثرها من النفس الفطرية. ولذلك {فجعلهم كعصف مأكول} تشير إلى ما سيحدث لنفوسهم بعد رميها بكلام الرسل، ومن هذا القبيل قول موسى لعباد العجل "فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم" أي تلك الأنفس التي جعلتكم تعبدون العجل اقتلوها، حتى تشعّ فيكم الأنفس الفطرية الموحّدة التي فيها الدين القيّم الحق. فلا عداوة بين الإنسان والإنسان على الحقيقة، إنّما العداوة بسبب أقوال أو أفعال، وبما أن الأقوال قد تتغيّر والأفعال قد تتغيّر، فالأصل ثابت ويجب الحفاظ عليه ولذلك يقول الرسول لقومه "إنّي لعملكم من القالين" للعمل وليس لهم. نعم، يمكن معاداة النفس لكن باعتبار النفس المصطنعة المخالفة للفطرة كما قالت امرأت فرعون "ونجّني من فرعون وعمله"، هنا جمعت بين طلب النجاة من فرعون وعمله، ففرعون شئ وعمله شئ، ولم تقل: نجّني من عمل فرعون. بل طلبت النجاة من أمرين، الأوّل فرعون، والآخر عمل فرعون. وبما أن الفرعنة نفس مصطنعة مخالفة للفطرة وحجاب عليها، فيجوز طلب النجاة منها وتجوز معاداتها ومن هنا قال الله أن موسى عدوّ لفرعون، "ليكون لهم عدواً" فهو يراعي نفسهم الفطرية النورانية ويعادي نفسهم المصطنعة الظلامية. ومن هنا يذهب موسى ويكلّمهم ويريهم البيّنات والآيات ، ساعياً بذلك إرجاعهم إلى الفطرة.

{عصف} ورق الزرع. {مأكول} أي أكلته الدواب. وفيه أيضاً أنه نبات أُخذ ما فيه من الحبّ فأُكل وبقي هو لا حبّ فيه.

فأوّل الأمر تنكشف حقيقتهم وأن ما ظهر على أنه فيل هو في الواقع ورق لا يناسب إلا أكل الدواب والأنعام الذين لا يسمعون ولا يعقلون، قال الله "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام" بالتالي رأيهم الخاطئ الضعيف سيظهر على حقيقته وهي أنه تصوّرات تناسب الدواب والأنعام والبهائم لا الآدمي صاحب العقل والروح.

ثانياً، ستظهر حقيقة ذلك الرأي من جهة أخرى وهي أنه مجرّد وسيلة للارتزاق وأكل أموال الناس بالباطل.

ثالثاً، كل رأي مهما كان خاطئاً ضعيفاً فإنّه يشتمل على حبّ يصلح للأكل، بمعنى توجد فيه فكرة مناسبة يمكن الاستفادة منها. ومن هذا المنطلق تجد القرءآن يقصّ علينا من كلام الشياطين والكافرين والضالين والمنافقين والمشركين والسفهاء وبقية الجاهلين في الجملة. لأنك إذا درست تلك الأقوال ستجد فيها فكرة تصلح للتعقل وزيادة العلم بوجه من الوجوه، وإن كانت بقية حيثيات أقوالهم باطلة لا خير فيها باعتبار. فمن الرمي الصالح تمييز الفكرة من الغثاء والباطل، فتأخذ الفكرة وتلقي الباقي. وليس من الإنصاف في شئ إبطال أي قيل جملة وتفصيلاً وهو يشتمل على حق من وجه ما، فإن رفض الحق أينما كان كفر، نعم لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها وليس على المؤمن إرهاق نفسه باكتشاف وجه الحق أو ذرّة وحبّة الحقيقة والمنفعة في كل قيل ورأي بل على أنصار ذلك القيل والرأي تبيان هذه الأمور، لكن إن شاء الناظر التمييز فله ذلك وهو خير، فيأخذ الحبّ من ورقهم ويلقي الباقي ويدوسه ويفنيه، {فجعلهم كعصف مأكول}.

-ربط-

نجد في القرءآن قصّة قوم رماهم الله بحجارة من سجّيل غير أصحاب الفيل، وهم قوم لوط، فقال "وأمطرنا عليها حجارة من سجّل منضود. مسوّمة عند ربّك، وما هي من الظالمين ببعيد". فما علاقة أصحاب الفيل بالمعنى الذي ذكرناه هنا وبين قوم لوط؟

قال الله "جزاء سيئة سيئة مثلها"، وقال "جزاءً وفاقاً". والله عدل، فإذا عاقب اثنين بعقوبة واحدة مشتركة عرفنا وجود اتصال أو اتحاد بين أعمالهما. فلمّا عاقب الله قوم لوط بحجارة من سجّيل، وعاقب أصحاب الفيل بحجارة من سجّيل، فنحن هنا بين واحد من أمرين : إمّا أن نفسّر المجهول بالمعلوم، فبما أننا لا نعلم مَن هم أصحاب الفيل قرءانياً (باستثناء ما أشرناه إليه من استنباط طبعاً) فنعتبر أن أصحاب الفيل هم قوم لوط أيضاً لأن الله شرح قصّتهم تفصيلاً.وإمّا أن نعتبر أن قوم لوط بينهم وبين أصحاب الفيل اشتراك في الأعمال فننظر في قصّة قوم لوط لنرى تفاصيل ما ركّزته سورة الفيل واختصرته. أمّا أنا فأميل إلى القول الثاني، لأنه قد ثبت الفصل بين قوم لوط وأصحاب الفيل بالاسم، والقرءآن يعطي أسماءً للأمثال المختلفة، فلا داعي يدعونا إلى المساواة بينهما، وبالنسبة للفائدة المرجوة من هذه المساواة التي هي النظر في تفاصيل أعمال قوم لوط التي أوجبت عليهم تلك العقوبة المشابهة لعقوبة أصحاب الفيل فهذا أمر يمكن القيام به والاستفادة منه بدون المساواة المطلقة بينهما.

وأمّا تفصيل قصّة قوم لوط وعلاقتها بما أشرنا إليه من سورة الفيل، فيستدعي دراسة قصّة قوم لوط أوّلاً بجمعها ثم دراستها. وليس هذا موضع ذلك ولذلك سنكتفي بهذا الربط والتذكير بجعل سورة الفيل في بال الدارس لقصّة قوم لوط.

- إيقاظ -

في كل قراءاتنا للسور نحن لا ندّعي أنها القراءة الوحيدة الممكنة ، ولا ندّعي أنها "تفسيراً" مطلقاً للقرءآن، لكنّها دراسة وبحث عن الإشارة واللطائف والمعاني الدقيقة. والغرض هو تحريك التفكير في

القرءآن والبحث في أسراره وعجائبه وروابطه ومكاشفاته. فحين تقرأ مثلاً ما ذكرناه عن سورة الفيل نحن لا ندّعي أن: هذا هو القول النهائي أو هو "التفسير". نحن نفسّر الأشياء بالقرءآن قدر الإمكان. ولا يمكن حصر معاني القرءان في نطاق محدود، أو وضع رأي فيه يحدّه أو يبطل معانيه ويجعلها ميتة قد نزلت في موضوع وفني ذلك الموضوع فإن القرءآن "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه" ولو كانت مواضيع وإشارات القرءآن تبطل وتنتهي وتفنى بسبب موت وفناء مواضيعها وانتهاء الحكمة منها، لآتاه الباطل بل لبطل هو نفسه كبطلان أي كلام انتهت قيمته وانتهى زمنه بفناء موضوعه، وهذا مستحيل عند مَن يعرف شيئاً معتبراً من القرءآن. وعلى هذا الأساس مثلاً قرأنا سورة الفيل. فقصّة الفيل ليست "أساطير الأوّلين" بل هي حقيقة كلّية لها مظاهر في مجالات متعددة. والفكرة العامّة يمكن تنزيلها على مواضيع مختلفة برابط المناسبة ولو من وجه واحد. قال الله "سنريهم ءآياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحق" فلو فنيت الآية فلم يعد بالإمكان رؤيتها في الآفاق وفي الأنفس، لما تبيّن لنا أنّه الحق. ولذلك القراءة تصبح أقوى كلّما كانت شواهد ظهور الآية في الآفاق والأنفس أقوي وأبقى وأنقى.

ومن هنا تجد الفرق الشاسع بين قراءة معاصرة ترى في سورة الفيل بياناً لقضية كيد أصحاب الآراء السخيفة مع انفتاحها على قراءات أخرى، وبين قراءة لا ترى في السورة إلا حادثة تاريخية وواقعة غابرة لا واقع لها اليوم بأي وجه من الأوجه. صاحب القراءة المعاصرة سيجد في السورة غذاءً وقوّة وحضوراً عظيماً في حياته وفكره وسلوكه، لكن صاحب القراءة الغابرة لعلّه لا يلتفت أصلاً للسورة ولولا أنه يريد ختم المصحف ختمة تلاوة أو حفظ عن ظهر قلب لعلّه لا يجد للسورة أثراً في وعيه من الأساس. أي قراءة للقرءآن تبطل قوّة حضور القرءان في حياة القارئ فهي قراءة ميّتة بل باطلة ومبنية على أسس باطلة. القرءآن حقّ ونور، فإن لم يعد ينير حياتك بسبب قراءتك وتفسيرك فاعلم أن قراءتك مظلمة وتظلم شيئاً من نفسك ومن كتاب ربّك على السواء. القرءآن كتاب حيّ ومحيي ويخاطب الأحياء "إن هو إلا ذكر وقرءآن مبين. لتنذر مَن كان حيّاً". فالآراء الميتة في دراسات القرءآن تدلّ على الانفصال عنه والبعد من روحه.

....

"ولقد صرّفنا في هذا القرءان للناس من كل مَثَل". من أهمّ مفاتيح فهم القرءآن معرفة أنه مَثَل. المَثَل صورة جزئية تدلّ على فكرة كلّية، لكن تلك الفكرة تتنزّل وتلبس ثوباً محدداً من بين أثواب لانهائية كان بالإمكان أن تنزل بها وحيث أن النازل لابد أن يكون محدوداً بقدر ما "إنا كل شئ أنزلناه بقَدَر" لأن دخول اللامحدود في المحدود مستحيل أصلاً، فكان لابد من اصطفاء أمثال محددة لتبيّن تلك الأفكار العامّة التي أراد الحق تعالى توصيلها للناس. مثلاً، الكرم والرحمة والعفو والشجاعة، هذه صفات كلّية وكل واحدة منها لها فكرة خاصّة تختلف عن البقية وتتميّز عنها، فقد نشرح هذه الفكرة تجريدياً فنقول الرحمة رفع الضرر مثلاً أو الكرم إعطاء الفقير وهكذا، فيفهم العقل الفكرة، لكن الإنسان لا يفهم بعقله فقط لكن بخياله أيضاً، أي يريد الفكرة والصورة، ويمكن تقريب الفكرة والتأكد من حسن فهمها عن طريق المثال والصورة، وهنا يأتي دور القصص مثلاً التي تحكي قصّة رحيم وكريم في حالات محددة مخصوصة. وهذه أحسن طريقة في البيان، فكرة تخاطب العقل ومثل يخاطب الخيال. ومن هنا ستجد الله يقول "الله نور السموات والأرض ، مَثَل نوره كمشكاة فيها مصباح" فبدأ بكلام مجرّد ثم تلاه بكلام مجسّد. وكذلك مثلاً في الأنبياء والأشقياء قصّ قصصاً كثيرة وقال "فاقصص القصص لعلّهم يتفكرون" فجعل القصّة وسيلة لتحصيل الفكرة. وعلى هذا النمط نجد الآية تشرح هذه الطريقة القرءآنية فتقول "ولقد صرّفنا في هذا القرءآن للناس من كل مَثَل"، والآية هنا تبيّن أن في القرءآن "من كل مثل"، كيف يكون فيه "كل مثل" في نفس الوقت الذي ليس فيه إلا "من كل" مثل، لأن "كل مثل" تشير إلى العموم التام أي فيه كل مثل ممكن، لكن "من كل مثل" تشير "من" التبعيضية والتجزيئية إلى أنه فيه البعض فقط وعيّنة من الكل إن شئت؟ الجمع هو أن المثل بمعنى الأفكار التي يريد الله إيصالها للناس كلّها موجودة فيه، لكن بما أن الأفكار يمكن أن تظهر بأمثلة لا نهاية لها اختار الله بعض هذه الأمثلة وضربها لنا. ففيه كل فكرة ولكن كل فكرة لها بعض الأمثلة فقط. ولذلك ستجد في القرءآن "أفلا يرون إلى الإبل كيف خلقت" ولن ترى فيه : أفلا يرون إلى الدبّ القطبي أو إلى الكنغر أو الوطواط كيف خلقت. وكذلك في قصص الرسل، قال الله "منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك" ، فالقرءآن لم يشتمل على كل القصص الممكنة، لكن بعضها فقط، إلا أن هذا البعض فيه الكفاية لإيصال العاقل إلى الأفكار الكلّية النافعة لأهل الإسلام في طريقهم إلى دار السلام.

بناء على هذا الأصل، ندخل في مَثَل أبي لهب وامرأته حمالة الحطب. في العلاقة بين الرجل والمرأة سنجد في عقولنا أربعة احتمالات كلّية : رجل مستنير وامرأة مستنيرة، رجل مستنير وامرأة مظلمة، رجل مظلم وامرأة مستنيرة، رجل مظلم وامرأة مظلمة. الاحتمال الأول سنجد له مثلاً مضروباً كإبراهيم وزوجته. الاحتمال الثاني سنجد له مثلاً مضروباً كلوط وزوجته. الاحتمال الثالث من أمثلته فرعون وامرأته. الاحتمال الرابع هو موضوع هذه السورة أي أبي لهب وامرأته. هذا ليس استقراءً تامّاً للأمثلة لكنّه بعض ما حضرنا. فتعالوا ننظر في حال أبي لهب وامرأته وما علاقة ذلك بنا نحن اليوم لأن طريقة الأمثال تعني أن المعنى يمكن أن يتجلّى في كل زمان ومكان، وليس مثل الحكاية التاريخية التي تحكي عن واقعة مضت وانقضت وانقرضت فتموت الحكاية بموت واقعها. المثل لغة الكتاب الحيّ، والقرءآن كتاب حي "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد".

{ تَبَّت يدا أبي لهب وتَبّ }

التبّ فيه خمسة معاني في مجال دلالته أو أكثر ونكتفي بالخمسة : القطع والضعف والشيخوخة والخسارة والهلاك.

أبو الشئ من معانيه : فاعله ومربّيه والمداوم عليه والمختصّ به. وكل ذلك من معاني الأبوة مأخوذ.

اللهب في مجال دلالته ستّة معاني على الأقلّ : اشتعال لهيب النار بلا دخان ، العطش ، ما يرتفع من النار كأنّه لسان ، وفيه اللهْب وهو وجه من الجبل كالحائط لا يُرتقى ، إيقاد وإشعال النار ، شدّة الحر.

الآن ندخل في الآية ونقول بكلمة واحدة مختصرة ونشرحها بعد ذلك إن شاء الله : أبو لهب يعبّر عن الرجل المادّي البحت ، أي الفاقد للأبعاد الروحية والعقلية والإلهية والأخروية في حياته. فيرى جسمه وكل شئ حوله كمجرّد بدن حيواني في عالَم له بُعد واحد مادّي. وفي إطار هذه الرؤية يفكّر ويتكلّم ويتحرك ويتصرف ويشعر وكل شئ قدر الإمكان طبعاً.

بناء على ذلك ستتضح لنا معاني السورة بإذن الله.

{تبّت يدا أبي لهب وتبّ} فالتبّ منسوب ل {يدا} أبي لهب، وكذلك منسوب لنفس أبي لهب {وتبّ}. جاء في الآية قول امرأت فرعون "ونجّني من فرعون وعمله". ففرعون هو النفس، وعمله هو "ما قدّمت يداه" لأن العمل الذي يحاسب عليه العبد لا يكون إلا بواسطة أمرين، اليد الأولى هي النية وهي باطنة، واليد الثانية هي الصورة وهي ظاهرة. فالعامل له نيّة تدور في نفسه ثم يريد تجليتها في العالَم فيظهرها بسلوك معيّن بواسطة جسمه قولاً أو فعلاً ، حركة أو سكوناً. ومن هنا يكون الحساب في الآخرة على "ما قدّمت يداك". فإن كانت النيّة في النفس فقط ولم يعمل بها الإنسان، فهذه حالة استثنائية ولها تفصيلها في القرءآن ولا نريد الدخول فيها الآن. لكن في الجملة، تُحاسب النفس على عملها ثم يُحكَم عليها. من هنا شهود السمع والبصر مثلاً وهي القوى الباطنة، أو شهود الجلود والأيدي والأرجل وهي القوى الظاهرة على النفس. لأن الجزاء على العمل، والعمل بالقوى، والقوى ظاهرة وباطنة، لذلك جاء النهي عن "الفواحش ما ظهر منها وما بطن"، بالتالي أوّلاً يبدأ التبّ ل{يدا أبي لهب} ثم بعد ذلك {وتبّ} أي نفسه تهلك، من هنا قال الله "الذين خسروا أنفسهم" ، وقال أيضاً "مَن يرغب عن ملّة إبراهيم إلا مَن سفه نفسه"، فرغبته عن ملّة إبراهيم عمل باطني في أصله، لأن الرغبة في الشئ أو عن الشئ عمل باطني، ثم يُترجَم عادة بعمل ظاهري بنحو أو بآخر، ونتيجة هذا العمل يكون الحكم على جوهر العامل بأنّه "سفه نفسه". بناء على ذلك نفهم سبب هلاك أبي لهب.

لأن الجسم يشيخ "ومن نعمّره ننكسه في الخلق". والجسم ضعيف "خلق الإنسان من ضعف". وحياة الجسم مقطوعة "أفئن مات أو قتل". فالذي ينحصر عمله في عمارة المادّة لن يجد شيئاً في يده حين تنتهي نشأة المادّة وتأتي نشأة الآخرة فيخسر كل شئ، "وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثورا". فيكون مصيره الهلاك.

الإنسان الجسماني أيضاً أحسن أوصافه أنّه {أبي لهب}. لماذا؟ أوّلاً اللهب من معانيها النار اشتعال لهيب النار بلا دخان، والدخان رمزياً هو الذي يخرج من النار ويصعد إلى السماء ثم يختفي بسبب تحلله، والرمز هنا هو النار صورة الجسم لكن الدخان هو الأعمال التي يراد بها الأمور السماوية والغيبية والأخروية. ومن البديهي أن الإنسان المادّي لا دخان في حياته وإنّما هي نار لا تجاوز أرض المادّة وحدودها السفلية. فهو جثّة بلا روح. ثانياً، لهب الرجل بمعنى عطش، وكذلك المادّي كما قال الله "والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً"، والعطش الشديد الذي يكون فهي المادّية ينبع من حقيقة أن الروح تحتاج إلى أكل وشرب، فأكلها الفكر في الأمور الإلهية وشربها ذكر الأسماء الإلهية، فلمّا كان المادّي لا يفقه شيئاً من ذلك كلّه ولا يقوم به فإنّه يزداد عطشه وظلمة قلبه مع الزمن حتى يشتدّ، وليس غريباً بعد ذلك أن ترى أحسن العصور من حيث المادّيات وهو عصرنا هذا هو أيضاً لعلّه أسوأ العصور من حيث الحالة المعنوية والنفسانية للبشر بشكل عام. ثالثاً، اللهب ما يرتفع من النار كأنّه لسان، وهذه إشارة إلى جانب الكلام، بمعنى أن من شأن أبي لهب أن يكون لسانه ناري أيضاً، يحرق المعنى ويهلك الروح ويزيد من غمّ النفس غمّاً بعد غمّ بسبب الحدود الشديدة للمعاني والاستغراق في السفليات والبهيميات وما يتعلّق بذلك كلّه من ضيق وانحدار وسفالة وتفاهة وسخافة، والبيان يدلّك على حال الإنسان في معظم-بل كل (إن اطلعت على خفاياه)- الأحيان. رابعاً، اللهْب بالسكون مرتبطة بمعنى اللهب بالفتح، وهنا إشارة دقيقة وهي أن اللهب هو وجه الجبل المسطّح كالحائط لا يُرتقى، فالجبل له وجه له درجات ومستويات وقد يكون له وجه لا درجات له فلا يمكن تسلقه، وهذا وصف دقيق للإنسان المادّي، لأن حياته سطح له بُعد واحد، خلافاً للإنسان السليم أي الذي لحياته أبعاد متعددة ودرجات وطبقات، فله أبعاد تؤسس لعلاقات وارتباطات مختلفة، مثلاً صلته بالله تعالى وهو فوق كل شئ وصلته بالعوالم الصفاتية والعرشية والسماوية والأرض، صلته بالدنيا وصلته بالآخرة التي هي خير وأبقى، صلته بسرّه وإرادته وروحه وأنفسه وجسمه، عمله لمعاشه وعمله لمعاده، وما شاكل ذلك من مستويات. وعي المادّي مسطّح ساذج، وعي الإنسان السليم مركّب معقّد واسع وله منازل ومعارج. خامساً، التلهيب فيه معنى إشعال وإيقاد النار، واللهب فيه معنى شدّة الحرّ، وهذا طبيعي جدّاً ومتوقع لأسباب كثيرة في الحياة المادّية البحتة. فمن أسباب ذلك، أن الإنسان فيه شئ لا نهائي، ولا يرضى بالحدود أبداً. هذا الشئ هو الوجه الذي به يعرف الله بالله، وبعد يتعلّم العلم الإلهي ويسبح في البحار المطلقة للكلام الإلهي ومن هنا قيل "قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مددا". لكن هذا السرّ إن لم يتّجه إلى وجهته الإلهية، ماذا سيحدث؟ لا يمكن أن يفنى، فلا يبقى إلا أن يسعى الإنسان لإظهاره في مستوى محدود، وفي حالة الإنسان المادّي فإنه ارتكب الطامّة الكبرى وهي محاولة إظهار اللامحدود في أضيق عالَم موجود أي العالَم الطبيعي. فلا يقنع إلا بكسر كل حد للحصول على كل شئ، ولا يرضيه حتى ما يرضي جسمه من مطعم وملبس ومسكن وصحّة وسلامة، كلّا، بل من يصبح يسعى ويجمع مالاً ويعدده من أجل السعي نحو اللانهاية بواسطة المادّة وهو أمر يشبه إرادة شخص جمع أحجار عددها "لا نهاية" ! تستطيع تخيّل ماذا سيحدث لمثل هذا الجامع الذي سيحرق نفسه بإجهادها جسمانياً حرقاً شديداً وسيحرق من حوله بطبيعة الحال لأن صناعة الثروة المادّية لا يكون إلا باستخدام الناس وتسخيرهم طوعاً أو كرهاً، وعلى الوجهين سيضطرّ إلى إيقاد نيران كثيرة وإشعال حرائق في المجتمعات يعرفها مَن يراقب أحوال الناس ولو معرفة مختزلة لكنها كافية لإيضاح الفكرة. فمن أجل جسمه قد يحرق المادّي

جسمه. ومن أجل جسمه لا يبالي بجسمه. ومن أجل لذّته الجسمانية يجلب لنفسه أنواع الأمراض النفسانية بل والجسمانية بسبب سعيه غير المعقول ولا المضبوط، وفي ما حصل في القرون الأخيرة وطغى الآن على المشهد من الكارثة البيئية آية بيّنة حتى بدأت الحياة في كثير من المدن لا تطاق بسبب التلوث والزحام والأوساخ المنتشرة وما إلى ذلك، فحتى الحياة المادّية تفسد في ظلّ الرؤية المادّية البحتة للحياة، وأي تبّ وتباب أكبر من أن يكون حصول ما تريده يؤدي إلى فساد ما تريده !

فكما ترى، {أبي لهب} هو حقّاً {أبي لهب}. وهذا مَثل الإنسان الذي إطار حياته المادّة لا غير. وهذا كلّه في هذا العالَم. أمّا في الآخرة فحدّث ولا حرج. فبعد ما سبق، نستطيع استلهام معنى آخر من "لهب" وذلك بناء على احتمالية وجود معنى كامن في حروف الكلمة إذا غيّرنا ترتيب حروفها يتّصل بمعناها بدون تغيير حروفها، فمثلاً "كتب" و "بتك"، كتب تعني ضمّ الشئ إلى الشئ، فإذا قرأت حروفها بالعكس سينعكس المعنى لأن بتك معناها فصل الشئ عن الشئ مثل "ليبتكنّ آذان الأنعام". كذلك مثلاً "فكر" و "كفر"، تغيير ترتيب الحروف يكشف عن وجود رابطة أحياناً بين الكلمتين، وهو كذلك، ومن هذه الروابط أن الفكر يتضمّن الكفر لأن الكفر تغطية وستر، والفكرة حين تنظر فيها فأنت تكفر أي تغطّي الأفكار الأخرى المخالفة لفكرتك، وإن شئت قلت أنك تغطّي الوجود المطلق بصورة هذه الفكرة الجزئية. أو احتمال آخر أن الفكر قد يوصل إلى الكفر مثل الوحيد الذي وصفه الله بأنّه "فكّر وقدّر. فقُتِل كيف قدَّر". واحتمالات أخرى يمكن استلهامها. كذلك الحال في كلمة "لهب". لأننا إذا غيّرنا ترتيب حروفها سنجد كلمة "هَبَل". وهو كذلك. كل {أبي لهب} هو أيضاً "أبي هَبَل". وهل يوجد هَبَل مثل الرضا بعيش أبي لهب.

{ما أغنى عنه ماله وما كسب}. المال له معنى ما تنتفع به جسمانياً، كمصادر الطعام، وله معنى النقود إلا أنه مشتقّ من المعنى الأول وتابع له لأن النقود لا قيمة لها إلا من حيث أنها وسيلة لتحصيل المنافع الجسمانية المختلفة سواء كانت مباشرة كما تستهلكه الأجسام من طعام ودواء وبناء مثلاً، أو ما يريح الجسم كالخدم والعمّال الذين يجهدون بالنيابة عنك لراحتك مثلاً. وتحصيل الموادّ يرجع إمّا إلى مال وإمّا إلى كسب. بمعنى إمّا أن تحصل على الشئ مباشرة، وإمّا بواسطة. ولا ثالث. فإن احترمك شخص وخدمك ، فهذا الاحترام الحاصل هو بنحو ما من كسبك لأنه راجع إلى صفة فيك أو عمل ما صدر منك ومن أجله احترمك مَن احترمك وخدمك. وقس على ذلك. فالأمر يرجع إلى {ماله} و {ما كسب}. والأصل هو المال، لأنه بدون المال لا يعيش الجسم حتى يكسب أي شئ بعد ذلك. ومن هنا تقول الآية "المال والبنون" لأنه بدون قدر من المال لن تعيش أصلاً حتى تنجب البنون.

بناء على ذلك، {ما أغنى عنه} تعني لن يغني عنه لا في الدنيا، لأن جسمه سيموت حتماً عاجلاً أم آجلاً، وفي الآخرة لن يغني عنه شيئاً لأن ذلك لا يكون إلا بعلم وإيمان وعمل يناسب حقيقة الآخرة فحيث أننا نفترض إنساناً مادّياً بحتاً لا يرى ولا يعمل إلا في حدود الطبيعة، فلن يغني عنه ماله وما كسب شيئاً في الآخرة.

{ماله وما كسب} تشير إلى اليدين من قوله {يدا أبي لهب}. فماله يد ، وكسبه يد ، وكلاهما تَبّ. ومن دلالات الآية أيضاً أن المال ما خرج عنك، والكسب ما خرج منك، أي المال يشير إلى تصرّفاتك الظاهرية والكسب يشير إلى تصرّفاتك الباطنية. كل ذلك جائز في المعنى، وكلّه حقّ إن تأملته. ولن يغني ماله ولا كسبه عن نفسه شيئاً حتى الآن، والآية لا تقول أنه سيتبّ في المستقبل لكنّها تقول {تبّت..وتبّ} الآن. لأن الله يصف ما يحصل في القلب وباطن الإنسان كما قال "لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في

الصدور". ولا يمكن التأثير على حال القلب بأي مال وبأي كسب لا علاقة له بعالَم القلب. والقلب هو محلّ نزول الروح، "نزل به الروح الأمين على قلبك". فالروحانية تنفع القلب، والمادّية لا تغني عنه شيئاً ولو حصل على مال قارون وكسب فرعون. بل..

{ سيصلى ناراً ذات لهب }

في القرءآن توجد الصلاة والتصلية. فالصلاة مذكورة بأشكال مختلفة نحو المائة مرّة، والتصلية بأكثر من شكل مذكورة كثيراً أيضاً. والفرق بينهما هو أن التصلية، التي منها {سيصلى} ، مرتبطة دائماً بالنار والعذاب والجحيم. مثل قوله "إلا مَن هو صال الجحيم" أو "لا يصلاها إلا الأشقى" ونحو ذلك. بينما الصلاة عادة توصف بالخير والنور والأمر بالوحدة الإلهية والمعروف والنهي عن الفحشاء والمنكر والخير عموماً، مثل "اتل ما أوحي إليك من الكتاب وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر"، فحين يصير المتلو جزءاً منك وتقيم صلة بينك وبينه ويستقرّ في قلبك بالتعقل والتفقه حينها يأمرك بالخير وينهاك عن الفحشاء والمنكر، لكن التلاوة وحدها لا تنهى عن الفحشاء والمنكر لأنك لم تقم صلة حقيقية بينك وبينها بالتعقل كالذي يتلو كلاماً بلسان لا يعرفه فإنه يتلو حروفه ويضيّع أفكاره وحدوده، ويقيم رسمه ويخسر وصفه. فالصلاة إذن نور، بينما التصلية نار. فالروحاني له الصلاة ، والمادّي له التصلية. ومن هنا قيل لأبي لهب {سيصلى ناراً ذات لهب}. فالنار لأنه لا نور له، واللهب لأنه كان {أبي لهب} وشؤونه لهبية وأعماله لهبية والجزاء من صنف العمل "جزاءً وفاقا". وإذا نظرنا في القرءآن سنجد أن كلمة اللهب مذكورة في ثلاثة مواضع، اثنان منها في هذه السورة، والأخيرة في سورة المرسلات وتأمل موردها وانظر العلاقة بينها هناك وبين ما ذكرناه عن أبي لهب.

يقول في الآية ٢٩ إلى ٣١ من سورة المرسلات "انطلقوا إلى ما كنتم به تكذّبون. انطلقوا إلى ظِلّ ذي ثلاث شُعَب. لا ظليل ولا يُغني من اللهب". إذا نظرنا في هذه الأمثال سنجد أنها تنطبق على الجسم الطبيعي.

أوّلاً، الجسم ظلّ. الظلّ تابع لأصل وشخص يمتدّ عنه الظلّ. كذلك حال الجسم، إذا نظرت إليه بمفردة هو كالظل مظلم لا حراك به ولا حياة ولا يفعل شيئاً بنفسه من حيث التصرّفات المعتبرة، ولذلك إذا خرجت النفس يموت الجسم وندفنه وينتهي أمره. فالجسم تابع للنفس الحية. وهو بنفسه ظلمة لا إرادة له ولا حركة عقلية له.

ثانياً، الجسم له ثلاث شعب، وذلك من جهتين. الجهة الأولى الطول والعرض والعمق، وهي صفة الجسم التي يختلف بها عن الخيال والشعور والفكر والإرادة والسرّ وبقية المستويات الوجودية للإنسان والوجود عموماً. فصفة الجسم الخاصّة أن له ثلاث شعب هي الطول والعرض والعمق، فهو محدود جدّاً بسببها وضيّق ويشبه السجن بالنسبة للروح من أجل ذلك الضيق والقيود الصارمة التي لا توجد في أقرب مستوى وجودي منه وهو الخيال فما فوقه من مستويات الوجود، فالخيال وإن كانت له صورة كالجسم إلا أنه لطيف غير كثيف ولا طول وعرض وعمق له كما هو واضح من تأمله ومقارنته بالجسم. ومن جهة أخرى، قوى الجسم الأساسية ثلاثة، هي الآخذة والهاضمة والدافعة، فلديه رغبة في الأخذ مثل الأكل، وقوة على الهضم وتصريف الأشياء داخله عموماً، ثم لديه قوة الإخراج سواء تمثّلت في الفضلات أو في الماء والولد وما أشبه لدى الذكر والأنثى. ومن أجل هذه الثلاثة تجد لدى الجسم والنفس

المحكومة به حصراً صفات خاصّة نارية وغضبية بل وشيطانية، لأن الجسم إذا أخذ فإنه يستهلك بنفسه فتنشأ الأنانية الحصرية من هنا، خلافاً للكلمة مثلاً التي يمكن مشاركتها مع الأولين والآخرين بدون أن يفقد المتكلّم شيئاً منها ومن تغذيتها لعقله. ومن هنا من صفات أهل الروح "يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة" خلافاً لأصحاب الجسم الذين قد يمنعون غيرهم ما هو ضروري لهم ولو كانوا يملكون كنوز قارون التي لن يستهلكوها ولو عمّروا ألف سنة. وكذلك مثلاً إرادة الجسم الإخراج كالجماع تؤدي في حال تطرّفها إلى إرادة الهيمنة والقهر بلا مبالاة بالآخرين. وكذلك الحركة الداخلية للجسم تنشأ بسببها الأمراض والآلام التي لا يعرف المتألم والمريض سببها غالباً، فينشأ بسبب ذلك لديه هوس من المخاطر غير المعقولة أو يشعر بالتهديد الدائم لحياته، وميتفرع عن ذلك نيران كثيرة. هذه إشارات سريعة، لكن في الجملة الأمر يحتمل تفصيلاً، والذي يهمّنا الإشارة إلى الثلاثية الكامنة في الجسم حتى من حيث قواه وحركته وشؤونه عموماً. فصورة الجسم ثلاثية هي الطول والعرض والعمق، وسلوك الجسم ثلاثي هو الإدخال والتصرّف والإخراج. وخاصّيته الكبرى هي شعبه الثلاثة الصورية.

ثالثاً، ليس للجسم ظليل يريحه ولا شئ يغنيه من اللهب الطبيعي. بمعنى ، أنك إذا نظرت إلى أحوال الجسم في الطبيعة ستجدها دائماً تعرّضة وباستمرار للحرق والإجهاد والتعب والإهلاك، ولا يرتاح الجسم لحظة من هذه العوامل مهما كان وأينما كان بدرجة أو بأخرى ومهما اختلفت الصور والشدّة. فمن جهة الجسم معرّضة للتآكل الداخلي، ومن جهة أخرى للمخاطر الخارجية، ومن جهة ثالثة لآلام ومنبهات الجوع، ومن جهة رابعة لآلام المرض، ومن جهة رابعة للموت نفسه، ومن جهة خامسة إن طال مكث الجسم على حالة واحدة تألم وتعذّب كأن يجلس كثيراً أو ينام كثيراً أو يستيقظ كثيراً أو يقف على قدميه كثيراً وهكذا أيّا كانت وضعية الجسم فإنّه معرّض لألم بسببها فيضطرّ إلى التحرّك للتخلّص منها والتحرّك بحد ذاته جهد وحرق للطاقة، فإن سكن الجسم احترق وإن تحرّك احترق، إن نام تعب وإن استيقظ تعب، إن فعل اجتهد وإن لم يفعل اجتهد، ظاهراً أو باطناً، بدرجة أو بأخرى، مع الخوف المستمر والترقّب المستمر للمخاطر وحمل هموم المحافظة عليه بالمحافظة على وسائل عيشه وأمنه. وما دام الجسم دامت هذه الأمور، ولا مفرّ منها مطلقاً. باختصار ، "لا ظليل ولا يغني من اللهب".

بناء على ذلك، {سيصلى ناراً ذات لهب} حتم على كل جسم، لكن الفرق أن الإنسان المادّي لا يجد مفرّاً ولا مشغلة حقيقية لا تأتيه بضرر لعلّه يكون مساوياً أو أكبر من الضرر الذي يفرّ منه، خلافاً للإنسان الكامل (كامل بمعنى يحيا بجميع مستويات وجوده وبحسب أولوياتها في الخيرية لا الكامل بمعنى بالغ النهاية في الكمال وهذا مستحيل لأن كمالات الخلق لانهاية لها لأنها تستمد من كمال الحق تعالى ولا يمكن الإحاطة بالمحيط سبحانه "لا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء"). فإن ماء روحه تطفئ أو تشغله عن كثير من آلام جسمه، ومن جهة أخرى فإنه يجد تفسيراً وتبريراً وتعويضاً روحياً وعقلياً مستنيراً من العلم والتأمل في كلام الله لعلّه يجعله يطلب هذه الآلام طلباً في بعض الحالات النادرة من شدّة لامبالاته بها. فحين تكون اللذّة الوحيدة هي اللذة البدنية، تصبح آلام البدن مصيبة فوق مصيبة. لكن حين تكون اللذّة المحورية روحية وعقلية، فإن آلام البدن تخفّ من جهة وتصبح مفهومة ومبررة من جهة أخرى أو تصبح شيئاً إيجابياً فعلياً إن عرف وآمن المتألم أن لها تعويضاً أخروياً بشكل أو بآخر. فكل أحد له نار الجسم، لكن الإبراهيمي من الناس يجعل الله عليه هذه النار "برداً وسلاماً" بدرجة أو بأخرى بحسب درجته، والأيوبي من الناس يتّخذ هذه النار وسيلة للتوجّه لله تعالى "ربّ إنّي مسّني الضرّ وأنت أرحم الراحمين"، واليعقوبي من الناس يعلم أن نهايته خير "فارتدّ بصيراً..قال ألم

أقل لكم إني أعلم من الله ما لا تعلمون"، وعلى هذا النمط تجد مقامات المستنيرين والروحانيين تنقلب لها هذه النار إلى نور. فمَن كان من المصلّين وأهل الصلاة كان له من النار نور وماء، ومَن لم يكن من المصلّين سيصلى هذه النار ذات اللهب وينال بسببها الشقاء.

هذا بالنسبة للرجل. فماذا عن امرأته ؟

{ وامرأته حمّالة الحَطَب . في جيدها حبل من مسد }

للجسم لذّات أعلاها الجماع، وباقي اللذّات تدور في هذا الفلك وتشكّل درجات تحته لكنّه القمّة. وبناء على ذلك، وحيث أن الرجل المادّي سيرغب في امرأة، فسورة المسد تشرح واحدة من الأصناف التي قد ترضى بالاتصال بهذا النوع من الرجال، وهي المرأة المادّية البحتة مثله. هذه المرأة موصوفة بأمرين، حمالة الحطب وفي جيدها حبل من مسد. فما معنى حمّالة الحطب وما علاقة ذلك بأبي لهب؟

الجيد هو العنق ، والحبل معروف، والمسدّ هو الشديد والحبل الذي له ضفائر شديدة محكمة. بما أن العقوبة من صنف العمل، والمسار الذي داخل العنق والذي يبدأ من الصدر (فإن الجيد هو محلّ القلادة من الصدر) يعبّر عن الجهاز الصوتي للجسم، الذي يبدأ من الصدر ويتصل بالعنق طبعاً مروراً إلى الفم، فحال هذه المرأة تحديداً مبني على نوعية خطابها أي قولها وألفاظها وكلامها. كلامها هذا موصوف بأنّه {الحطب}. والحطب كما لا يخفى هي نفس كلمة "الخُطَب" لكن زيادة نقطة. والمعنى صحيح. الحطب في الآخرة جزاء نوعية الخُطَب في الدنيا. أي خطابها يشبه رمي الحطب في نار أبي لهب ليزداد اشتعالاً على اشتعاله، "وقودها الناس والحجارة" و "حطب جهنّم". ما معنى ذلك؟

المرأة المادّية المذكورة هنا تحديداً ترتبط عادة بالرجل بناء على أمواله حصراً، وإن كان هو يرتبط بها لجمالها أو لغرض آخر مادّي بحت أيضاً. فهي لا تبالي بشخص زوجها ولا شئ اللهم إلا أمواله التي ينفقها عليها. ولذلك كلامها معه سيكون عادة يتمحور حول حثّه إلى جلب المزيد من المال، وهو أصلاً لديه نار المادية لكنها بكلامها تلقي في ناره تلك المزيد من الحطب لتزداد رغبته ويزداد سعيه ولو فعل ما فعل في سبيل ذلك. وقد يكون في كلامها حثّاً لطيفاً أو قد يكون عنيفاً كأن تعيّره بقلّة أمواله بالنسبة لفلان أو علان من الأثرياء، أو قد توهمه أو تهدده بأنها ستتركه في حال لم يجلب لها المزيد من المال أو يعرف هو ذلك منها من فلتات لسانها مثلاً، فيخشى على هجرها فيفعل لها ما يرضيها فيذهب ليجمع لها مزيداً من المال. وهلمّ جرّاً في سلسلة من النيران لا تنتهي إلى يوم الدين. وإن حصل ورأت أن زوجها قد يتوب إلى الله مثلاً أو يقلع عن سلوكياته ولو كانت محرمة وإجرامية في سبيل جمع المال، فماذا ستفعل؟ هل ستساندة وتدعمه أم ستكون {حمالة الحطب} وتردّه عن ذلك وتحثّه على الاستمرار على ما هو عليه، ولعلّها تشوّه له صورة مَن يريد دعوته إلى خير مما هو فيه ويخرجه من النار إلى النور وتزيّن له ذلك وتساعده عليه بالكلام ضدّ ذلك الداعي أو حتى بأذيته مباشرة لعلّه يبتعد عنهم وتنفكّ هي من خطر ميل زوجها إليه. فبالنسبة لزوجها الملتهب بالنار من الأساس، تكون فعلاً حمالة الحطب، وذلك باستعمال القوى الكامنة في جيدها لإلقاء الخطب. فتكون عقوبتها الأخروية هي {في جيدها حبل من مسد} يسدّ عليها الكلام كما قال الله عن الكافرين "هذا يوم لا ينطقون" و قال "اخسئوا فيها ولا تكلّمون"، لأن الغرض الجوهري من النطق والكلام هو تحوّل نحاس الكلام البشري إلى ذهب الكلام الإلهي، وما يدور

في هذا الفلك الرباني كقول العدل والتواصي بالحق والتواصي بالصبر وما أشبه، فلمّا كان كلامها بالضدّ من ذلك تماماً، كانت العقوبة من جنس العمل "جزاءاً وِفاقاً ".

....

(محور السورة)

قال: هل محور السورة هو الليلة أم القرءان؟

قلت: هو الليلة. لأن كل آية فيها ذكرت الليلة تصريحاً أو تلميحاً. فأول ثلاث آيات ذكرتها تصريحاً. والرابعة أشارت إليها بضمير "فيها". والخامسة أشارت إليها بضمير "هي". بالرغم من أن الإشارة إلى ما نزل في ليلة القدر لم يرد إلا في الآية الأولى بضمير "أنزلناه", والرابعة بقوله "تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر" وهي الآية التي تشرح ضمير الهاء من "أنزلناه", ومن عادة القرءان أن تبيّن السورة كل ما تريد السورة تبيينه. هذا وجه. وجه آخر أن الآيات تدور حول بيان ماهية الليلة من جهات مختلفة. فالآية الأولى تذكر ما نزل فيها إجمالاً, والثانية تعاليها عن الإدراك البشري, والثالثة كونها خير من الزمان, والرابعة من ينزل فيها وبإذن من والشيء النازل, والخامسة عن طبيعتها ومدّتها وأثرها. الحاصل أن ليلة القدر هي محور السورة, والنور الإلهي هو مركز ليلة القدر.

(الآية الأولى: إنا أنزلناه في ليلة القدر)

قال: "إنّا" على مَن ترجع؟

قلت: على جبريل والملائكة بالله وأسمائه الحسنى. بدأت السورة بحضور الله تعالياً وتجلّياً علوياً قدسياً.

قال: ما فائدة هذه البداية؟

قلت: أنها تكشف النهاية. فمن اتصل بالسورة وصل للحضرة.

قال: "أنزلناه" ما الفرق بين أنزل ونزّل؟

قلت: كل شيء في علم الله تعالى له. وفي درجات الكون والخلق يوجد اتصال وانفصال بين الدرجات, الاتصال من وجه والانفصال من وجه, وقد تبلغ الدرجة من الاختلاف ما يجعلها بحراً تختلف ماهيته جوهرياً عن البحر الآخر مع وجود برزخ بينهما. ولكل شيء حيثيات للنظر إليه, فالنظر إلى جوهره والنظر إلى غايته والنظر إلى موقعه.

"أنزلناه" في القرءان تتعلق ببيان الجوهر والغاية والموقع. أما الجوهر فقوله "أنزلنا التورىة فيها هدى ونور". فهذا وصف لما فيها, أي لحقيقتها. أما الغاية فقوله "كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور" فهذا وصف للغرض من الإنزال, أي غايته. أما الموضع فقوله "أنزلنا إليكم كتاباً".

"أنزلناه" ألطف وأخفّ, "نزّل" أشدّ. والألطف أشرف وأعلى بالتالي أعمّ وأوسع وجوداً. ولذلك بدأ به في قوله "بالحق أنزلناه وبالحق نزل". أنزله قبل أن ينزّله. وفي تفسير ذلك أنه أنزله قرءاناً ونزّله عربيا مبيناً لقوم مخصوصين. أي ذلك النور المجرّد العلي الحكيم أنزلناه في قيد الأمثال والقصص, ثم نزّلناه بقيده الأول في قيد آخر هو اللسان العربي المبين. فأنزل تتعلق بكل السموات وتقف عند آخر سماء دنيا, وهي سماء العناصر البسيطة وكل مثل ورد فيه شيء من تراب أو ماء أو هواء أو نار. بينما نزّل تعلق بالأراضين وهي اللسان العربي بلغاته المصطفاة.

إذن أنزل من الروح إلى النفس, ونزّل من النفس إلى البدن. أي من العقل إلى الخيال إلى المادة. من العرش إلى السماء إلى الأرض.

قال: فهل معنى ذلك أن "إنا" يتعدد مرجعها بحسب تعدد وسائل الإنزال والتنزيل من أعلى نقطة للقرءان إلى أدناها؟

قلت: هو كذلك. وموقع الإنزال هو قلب النبي, وإلى هنا حدّه. ثم من بعد قلب النبي يبدأ تنزيل من النبي إلى الناس. "كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس". فالإنزال منسوب لغير النبي, لكن الإخراج منسوب للنبي. بالتالي كل ما بين نقطة وجود النور القرءاني ونقطة وجود قلب النبي من درجات ووسائل نورانية داخل في كلمة "إنّا". فذكر كلمة "إنا" هو استحضار لكل عملية الإنزال بكل أسرارها وأنوارها.

قال: على ماذا يعود ضمير (هـ) من "أنزلناهُ" ولماذا أُخفاه؟ أي لماذا لم يذكره أوّلاً ثم يقول "أنزلناه" حتى يكون إشارة إلى موجود ظاهر؟

قلت: لأن الضمير يتكلم عن النور في حضرة الغيب وليس في حضرة الشهادة. فأخفاه لأنه يتكلم عنه من حيث مراتب الخفاء. فناسب الكلام موضوعه. إذ ظهور النور يبدأ من النبي, وكل ما سبق ذلك هو من درجات بطون ذلك النور النازل. وسورة القدر خطاب الله ورسوله جبريل للنبي عن حقيقة الإنزال والمنزل وشؤون الإنزال عموماً وأسرارها. فالنبي نظر في قلبه فوجد النور, فسأل عنه, فقيل له "إنّا أنزلناه". وحين حصل النور في قلبه كانت كل الملائكة من أعلى درجة إلى أدناها ممن تولوا الإنزال حاضرين مشهودين للنبي, فقال إمام ملائكة الإنزال للنبي "إنا" يشير إلى كل تلك الجموع المشهودة له "أنزلناه" أي أنزلنا هذا النور الذي تجده على قلبك.

قال: فلماذا لم يقل له "إنا أوجدناه", لماذا ذكر معنى الإنزال الذي يشير إلى كون قلب النبي متدنيا في الدرجة بالنسبة لمصدر الإنزال؟

قلت: لأن النبي كان مستحضراً لعبوديته بالنسبة لربّه دائماً. فكان يرى نفسه أنزل ويرى النور فوقه. ومن هنا قال الله له "وما كنت ترجوا أن يُلقى إليك الكتاب إلا رحمت من ربك" وقبلها وموصول بها "إن الذي فرض عليك القرءان لرادك إلى معاد". فالنبي كان عارفاً بنزول النفس في هذا العالَم السفلي, ويعلم أن موطنه ومبدأ وجوده هو ذاك العالم الأعلى الباقي "معاد", ويعلم أن ذلك العالم هو مصدر النور, وهذا العالم السفلي محل الظلمات, وبالضرورة كل نور في هذا العالم هو إشراق من ذلك العالم, فلابد أن يكون كل نور حاصل له مصدر علوي. "ما كنت ترجوا أن يُلقى إليك الكتاب" تدل على علم النبي بوجود كتاب في العالم الأعلى وإمكانية إشراقه وإنزاله عليه بإذن ربه ورحمته, فالرحمة هي الاستنارة بذلك العلم المشتمل عليه كتاب الله القدسي. بالتالي يعلم أيضاً بإمكانية تحقق مناسبة بين قلب الإنسان وذلك النور العالي, والعودة إلى ذلك الوطن تكون بوسيلة النور النازل "فرض عليك القرءان لرادّك". كل ذلك كان معلوماً للنبي صلى الله عليه وسلم قبل إلقاء الكتاب إليه. فحين نظر في قلبه ورأى النور أراد أن يعرف مَن الذي أنزله وبقية الأمور فقيل له "إنا أنزلناه".

قال: كيف يحصل الإنزال للعبد؟

قلت: حين يتحقق الأدنى بالعبودية والاضطرار والإخلاص والرجاء والسؤال ويوجد الاستعداد ويُعد العدّة لقبول النور, يحصل الإنزال بإذن الله.

قال: من أين ذكرت هذه الشروط؟

قلت: من القرءان وهي معلومة بالكشف والعقل.

قال: أين في القرءان هذه الشروط؟

قل: أما العبودية ففي قوله تعالى "أنزل على عبده الكتاب". فذكره باسم العبودية, فكانت شرطاً ضمنياً لتحقق المعنى المرتبط بها وهو الإنزال, كما أن قوله "السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" يدل بنفسه على أن حصول السرقة شرط لتحقق الحكم بالقطع.

أما الاضطرار ففي قوله تعالى "أمّن يجيب المضطرّ إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض". والاضطرار ينبع من الفقر الكامل إلى رحمة الله والوعي بأن لا حول ولا قوة ولا نور إلا به ومنه.
أما الإخلاص ففي قوله عن الذين ينقطعون في البحر "دعوا الله مخلصين له الدين". والإخلاص هو التوجه لله الأحد الصمد سبحانه بقلب سليم ليس فيه سواه.
أما الرجاء فقوله "وما كنت ترجو أن يُلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربك".
أما السؤال فقوله "وآتاكم من كل ما سألتموه". ويتبعه الدعاء في قوله "ادعوني أستجب لكم".
أما الاستعداد فقوله "أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها". فليحصل الماء في الوادي لابد من وجود استعداد وهيئة مناسبة لتقبّل الماء.
أما إعداد العدّة فقوله "ولو أرادوا الخروج لأعدّوا له عدّة" ومن أراد الخروج من الظلمات إلى النور لابد أن يعدّ العدّة لذلك ويهيئ نفسه وينظم عيشه ويعمل الأعمال المناسبة لهذا الأمر.
وبعد كل ذلك يبقى إذن الله الجواد الأكرم, وهذا أمر راجع إلى الله تعالى ومشيئته وإرادته التي ليس لنا الحكم عليها وفيها بشيء. وهذا قوله "لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء".
سبعة شروط للعبد والثامن لله. وكلمة "أنزلنه" هي ستة أحرف في خط المصحف والألف السابعة مخفية. كذلك الشروط ستة والسابع هو ألف التوحيد والإخلاص الغيبي المطلق. تذكرها بهذا.
قال: ما الغاية من تخصيص ذكر "ليلة" القدر, وليس نهار القدر؟
قلت: كما ذكر "الغيب والشهادة" فكذلك ذكر "الليل والنهار". فالليل مظهر الغيب, والنهار مظهر الشهادة. والغيب هو الأعلى, والشهادة هي الأدنى. ولذلك الغيب ذكر والشهادة أنثى, لأن الغيب فاعل والشهادة منفعلة ودالة على الغيب وهي حاملة لمعانيه وبالمعاني تشهد عليه. والله تعالى هو الشهيد, فالعلو المطلق للشهادة بهذا الاعتبار, ولأن الله هو الشهيد سمّى الله كل ما دونه بأنه غيب فقال "علام الغيوب" والكل غيوب بالنسبة لله, فلولا الله لما عرفنا شيئاً "ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور". فإذن الشهيد هو الله والسوى غيوب. وفي عالمي الروح والطبيعة, الروح غيب والطبيعة شهادة. والنفس برزخ بينهما لها وجه للغيب ووجه للشهادة. والقلب الذي له معنى الثبات كما تقول قلب الشيء بمعنى جوهره ولبابه والثابت فيه, وله أيضاً معنى التغير كما تقول تقلب الشيء بمعنى تبدله وتحوله وتغيره وما شابه, فإذن القلب هو البرزخ بين ليل الغيب ونهار الشهادة, ومن هنا القلب يتلقى ويُلقي. ومن هنا نفهم معنى "ليلة القدر". قال تعالى في محل نزول النور الإلهي "نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين". لاحظ أنه جمع لقلب النبي بين صفة التلقي والإلقاء, بين الانفعال والفعل, بين الأخذ والعطاء. فالتلقي في قوله "نزل به الروح الأمين". والإلقاء في قوله "لتكون من المنذرين". وبينهما البرزخ الجامع وهو قلبه الطاهر فقال "على قلبك". نزول الروح من عمل الليل, الإنذار من عمل النهار, والوسيلة قلب النبي صلى الله عليه وآله الأطهار. فخصص ذكر الليل في "ليلة القدر" لأن نزول النور إنما كان في الجانب الليلي من قلب النبي, أي في جهته الغيبية الروحية العلوية المقدسة. فإن شئت, فكما أن الله كلّم موسى في الوادي المقدس طوى, ثم موسى كلّم آل فرعون في المدينة, فالوادي المقدس طرف والمدينة طرف وموسى هو الجامع بين الطرفين, كذلك ليلة القدر طرف وأم القرى طرف والنبي هو البرزخ بين العالمين.
الليل تغييب فيه الصور الظاهرة, بالرغم من وجود الأعيان فيه لكنها غير ملونة ومحددة عياناً. من هنا كان الليل مظهر الروح والعقل. لأن المعاني العقلية والأمور الروحية مجرّدة. وكذلك حقيقة القرءان في

أصلها نور مقدس مجرّد عن الأمثال والأشكال والهيئات والحروف والأصوات. فناسب نزوله في الليل لأن النازل في حقيقته ليل, والأعمال في الوجود مبنية على المناسبة. "قل كل يعمل على شاكلته".

قال: هل الليلة زمانية؟ أي هل هي لحظة أو ليلة مرّت وذهبت إلى غير عودة كما أن اللحظة الزمانية إذا ولّت لا تعود أبداً؟

قلت: "إن عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض". "شهر رمضان الذي أنزل فيه القرءان". "إنا أنزلناه في ليلة مباركة" "إنا أنزلناه في ليلة القدر". فالشهور معدودة, وكل معدود محدود مخلوق. ووجود الشهور دليل على أن الزمن دائري الحركة, إذ لو كان خطّاً مستقيماً إلى ما لا نهاية أو إلى نهاية لما كان ثمة شهور وإن وجدت الشهور لكانت بعدد أيام خط الزمان. فوجود الشهور يشهد بدائرية الدهر. وعلى ذلك, يكون كل شهر له عودة من حيث مثال نوعيته لا من حيث عينه. ففي كل عام يوجد رمضان. ووصف الشهور وأيامها بأنها مباركة أو القدر دليل على وجود صفات وكيفية للدهر وأنه ليس مجرد مرور ساعات كمّية عدمية, أو "زمن محض". وحيث أن الكتاب نزل في ليلة القدر المباركة في شهر رمضان, وشهر رمضان من الدهر, والشهور تعود أمثالها, فإذن ليلة القدر من الدهر بهذا الوجه. فهي ليلة من بين ليالي.

ومن وجه آخر, كون الليل يمثّل الغيب, وكون الغيب عالم البقاء الأعلى, وذلك العالم له الخلود, فإذن حقيقة ليلة القدر فوق الزمان. وكل وقت للقلب الحي الذي تنزل فيه المعاني الغيبية هو ليلة القدر.

"أنزلناه في ليلة" دليل على نزول الليلة, أي الليلة ذاتها منزل وهي شيء نازل وسافل بالنسبة لشيء أعلى. ليلة القدر هي باب الأبدية في الوحدات الزمنية. فكما أن قلب النبي هو وسيلة الخروج من ظلمات الفناء إلى نور البقاء, كذلك ليلة القدر نافذة انفتاح عالم الحدود على عالم الخلود. فالليلة موصوفة بأنها نازلة من جهة, وموصوفة بالقدر من جهة أخرى, فهي برزخ بين العلو والدنو. فليلة القدر بالنسبة لسائر الدهر, مثل الوادي المقدس بالنسبة لكل واد منجّس. وبنور ليلة القدر يتقدّس سائر الدهر.

قال: ما معنى "القدر"؟

قلت: القدر في اللغة مبلغ الشيء وكنهه ونهايته. وهذه الليلة هي قدر الدهر.

بيان ذلك أن الله خلق الخلق ليعلموا حقيقته. كما قال تعالى في آخر السورة "الله الذي خلق...لتعلموا أن الله". والعلم بالله هو النور. وبيّن ذلك الحديث القدسي الصحيح بشهادة القرءان الآنفة "أحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني". فالحبّ الظاهر في المعرفة, هنا قدر الخلق الأعلى, أي مبلغ الخلق أن يصلوا إلى هذه الغاية, وكنه الخلق هو القدرة على الحب والمعرفة كما قال "كل قد علم صلاته وتسبيحه" فأثبت للكل العلم والصلاة والتسبيح وهي مظاهر حب الله ومعرفته. ونهاية الخلق هي بلوغ ذلك الحب والمعرفة في الآخرة. فمبلغ الخلق وكنهه ونهايته معرفة الحق عن حبّ.

ولما كان الإنسان عبد الله وخليفته في الأرض, وحيث أن معنى كل شيء بالنسبة للشيء هو بحسب معناه لذلك الشيء, فقدر الدهر بالنسبة للإنسان هو بحسب قدر الإنسان بغض النظر عن بقية الموجودات. فالوقت الذي يحقق فيه الإنسان قدره هو أعظم الأوقات بالنسبة إليه. وبما أن الإنسان في ظلمات, أي قدره مبخوس ونفسه مسفهة وهو في أسفل سافلين والجهل والضلال, فإنه بحاجة إلى النور الأعلى ليشرق عليه حتى يخرج من تلك الظلمات إلى النور. وحيث أن ليلة القدر هي ليلة إشراق ذلك النور, ونزول العلم والسرور, وحصول القرءان في صدور الناس وسطور القرطاس. وبناء على كون الدهر بحسب ما يقع فيه وينتجه من آثار في الإنسان.

فينتج عن كل ذلك أن "ليلة القدر" هي قدر الدهر بالنسبة للبشر, ولكل الخلق إجمالاً بناء على أن الإنسان قطب العالَم. أي هي مبلغ ما يمكن أن يصل إليه الدهر في تنزل الأنوار فيه, إذ لا نور أكمل من كتاب الله رب العالمين الذي نزل على خاتم النبيين "تبيانا لكل شيء" , ولا معرفة عن حب أعظم من معرفة الله بوسيلة القرءان ورسوله "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم", والقرءان هو الجنّة النازلة وهو وسيلة تحصيل الخير في الآخرة فإذن هو النهاية "رياض الجنة حلق الذكر". فالقدر هو تحقق أقصى ما يمكن أن يصل إليه البشر في الدهر.

قال: فما حقيقة ليلة القدر باختصار؟

قلت: هي العلم بالحق عن حب بوسيلة تنزل الأنوار وولاية الأطهار.

قال: "في" ليلة, ما حكمة "في"؟

قلت: "في ليلة" تعني أن القرءان اختلط شعاعه بالدهر. فما بأيدينا ليس القرءان الصافي بل القرءان المختلط, ولذلك يقع فيه الريب والشك والكفر والجهل بأمثاله وعدم تعقل مفاهيمه وتحريفه. لأنه نزل لعالم الاختلاط والامتزاج والتشابه, أي كما كان الناس في مكّة قبل الهجرة "لو تزيّلوا", فإن القرءان من وجه نعمة ومن وجه نقمة, كما قال تعالى "وننزل من القرءان ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خساراً" وقال "يهدي به كثيراً ويضل به كثيرا". وبما أن الطبيعة هي سبب هذا التضاد, فإن حلّ التضاد لا يمكن أن يكون من الطبيعة وبالطبيعة, بل لابد أن يكون بما فوق الطبيعة, أي بنور من لدن عالَم الأمر الروحي يكشف به القلب معاني القرءان وهذا ما قاله سيدنا علي حين ذكر إيتاء الله العبد فهماً في كتابه. قال الله "من أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله", فمن اتبع هواه بهدى من الله فهو المهدي, ومن كان هواه فيما جاء الله به فهو المهدي, ولا يكون ذلك إلا لمن عرف حقائق الأشياء واستنار بنور الأنبياء, فإنه يتبع هواه لكن يكون هواه فيما اختاره الله, كما أشارت عائشة-ولعله من حيث لا تشعر- للنبي صلى الله عليه وسلم "ما أرى ربك إلا يسارع في هواك".

"في ليلة" فطبع القرءان الأساسي ليلي وليس نهارياً. ولذلك ورد التهجد بالنافلة في الليل وقيام الليل شرف أمّة القرءان. ولو تحسست القرءان ستجد فعلاً أنه ليلي الطابع, والمستغرق فيه بالضرورة يكون إنساناً فيه أبعاد غيبية وباطنية وعميقة وشمولية. ويتفرع عن ذلك أن أهل القرءان الأصل فيهم الستر والخفاء, ولابد لهم من عزلة وخلوة, وكهف وتقية ولو بقدر, ثم بالقرءان قد يخرجون للنهار, ومن هنا جاء في الحديث "أقبلت الفتن كقطع الليل المظلم" والمخرج منها "كتاب الله". حبّ الليل من الإيمان, أي الغياب عن الطبيعة وشهود الخيال والفكرة والمعنى شرط لمعرفة القرءان.

(الآية الثانية: وما أدراك ما ليلة القدر)

قال: "ما" من آية "وما أدراك ما ليلة القدر", هل هي ما النافية؟

قلت: نعم.

قال: لماذا نفى الإدراك بالذات؟ وما فائدة هذا النفي عن النبي؟ وما لوازم هذا النفي؟ وما معنى "ما" من قوله "ما ليلة القدر"؟

قلت: الإدراك دون العلم. الإدراك من الذهن الجزئي, أما العلم فمن العقل الكلّي. الإدراك قوّة بدن, العقل قوّة الروح. كما قال تعالى "لا تدركه الأبصار" وقال "لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر" فالشمس محدودة والقمر محدود ولذلك ذكر الكلمة التابعة لمبنى الدرك إشارة للمحدودية, ومثله في قول أصحاب موسى حين أتبعهم فرعون "إنا لمُدرَكون". فالإدراك إحاطة المحدود بالشيء. أما العلم ففوق ذلك, ولذلك

يتعلق العلم بوحدة الله "فاعلم أنه لا إله إلا الله" ولكن لا يتعلق الإدراك بالله ووحدته "لا تدركه الأبصار". وأما قوله "وهو يدرك الأبصار" فإشارة إلى إحاطته هو بالأبصار, فمع جمع هذه الآية بآية "أحاط بكل شيء علما" فالله ذكر لنفسه العلم والإدراك, بمعنى أنه يعلم الكليات والجزئيات, وفي ذلك تفصيل في باب العلم الإلهي ليس هذا محلّه وحسبنا ما أشرنا إليه.
"وما أدراك" تعني أن قوّتك الإدراكية, لأنها بدنية أي غارقة في الزمن محدودة بالذهن, فإنها لا تدرك "ما ليلة القدر" وما هنا هي ما الماهية والحقيقة. فالمقصود أن حقيقة ليلة القدر هي حقيقة مختلفة جوهرياً عن حقيقة الإدراك البشري العادي. وذلك لأن حقيقة ليلة القدر علوية قدسية, وأما حقيقة الإدراك فسفلية مقيّدة. العلم بليلة القدر ممكن, إدراك ليلة القدر غير ممكن. ولأن العلم بها ممكن نزل بها الوحي. فالوحي يكشف عنها, والرأي أي الإدراك الجزئي والوهمي والمشتت والضعيف لا يبلغها, إذ لابد من مناسبة بين العاقل والمعقول, وحيث لا مناسبة في الماهية فلا معرفة بالكلية. الإدراك رأي, العلم وحي. وحيث أن الليلة التي نزل فيها القرءان لا يبلغها الرأي, فمن باب أولى أن القرءان النازل ذاته لا يُدرَك بالرأي, ومن هنا قال النبي صلى الله عليه وسلم "من قال في القرءان برأيه فليتبوأ مقعده من النار". الرأي ليس كل فهم, الرأي هو الإدراك الجزئي والطبيعي والزمني والغارق في المحدودية والأهواء الظلمانية. فسيدنا علي حين أثبت فهم العبد لكتاب الله, لم يكن يدعو إلى قول العباد في القرءان بآرائهم, بل ذلك الفهم الذي من لدن الله, والمؤيد بنور الله وبوحي الله وبروح الله, ذلك الفهم ليس من الرأي, ويشهد له قوله تعالى "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى" فكلّما تجرّد الإنسان عن الهوى كلّما كان تعقله وكلامه أقرب إلى الوحي وأشبه به ومتناسب معه فيفهم عنه. "من لم يبلغ مقامي لم يفهم كلامي" قال بعض أهل الله, إذ لابد من مناسبة بين العالم والمعلوم, والفاهم والمفهوم, أي بين المقام والكلام.
"وما أدراك ما ليلة القدر" تقول لنا: إن كان النبي نفسه لا يدرك ماهية الليلة التي نزل فيها القرءان, فلا يجوز الاعتماد على رأي أحد في معرفة القرءان, لا رأينا نحن ولا رأي غيرنا, بل لابد من الاعتماد على شيء فوق الإدراك, على العلم والفهم من لدن الله تعالى, وأصحاب هذا الفهم هم "أهل القرءان أهل الله وخاصّته". هذا إن أردنا العلم بالحقيقة,أما محرد فك المعنى اللغوي البحت وذكر الاحتمالات الذهنية بناء على الاعتبارات اللغوية الظاهرة, فهذا لا يحتاج إلى فهم خاص, لأنه ميسور عادة بمجرد البيان , قال تعالى "بلسان قومه ليبيّن لهم", فهذا الحد من البيان متيسّر لمن كان من أهل اللسان, لكن لا يبلغ ذلك بصاحبه حقيقة العرفان ولا أنوار الإيمان, بدليل ما ورد عن المنافقين والمشركين الذين كانوا يعرفون اللسان العربي المبين لكنهم كانوا إذا سمعوا القرءان قال بعضهم "قلوبنا غلف" و "لا نفقه كثيراً مما تقول" و "بيننا وبينك حجاب" و "ائت بقرءان غير هذا أو بدّله" و "ماذا قال آنفاً". كل ذلك يكشف عن وجود علاقة لطهارة القلب, وتزكية النفس, وتعقل الأمثال ومعرفة درجات الوجود والعلاقات بينها والإيمان بالآخرة وغير ذلك من اعتبارات غير لسانية من أجل فهم الآيات القرءانية.
"وما أدراك ما ليلة القدر" النبي لا يعرفه بإدراكه, فمن باب أولى أن لا تعرفه أنت بإدراكك. الإدراك محصور بالشخص وفي الزمان والطبيعة, أما ليلة القدر فهي انفتاح على آفاق أعلى من الشخصية وأوسع من الحدود الطبيعية السفلية, وكائنات غير وأعظم من الظاهرات في الممالك المادية, وغايات أكبر من الشهوات البدنية, ومطالب تمتد إلى آماد لا نهائية. فكيف تدرك ليلة القدر وما في ليلة القدر وهذا هو الحال.

"ما ليلة" فلها حقيقة, لكن حقيقتها لا يمكن معرفتها بأي وسيلة معرفة كيفما اتفق. ولذلك يكفر بها من لا تتحقق فيه الوسيلة المناسبة لمعرفتها. وتغيب عنه كيفية الأيام, وينحصر في كمّيتها, ويصير يرى الأيام سواسية في ذاتها, وكأن الزمن وحدات كمّية بحتة خالية من أي صفة وخاصّية, لأنه محصور في مستوى الإدراك دون العلم والكشف.

"وما أدراك ما ليلة" لولا تعلق النبي بمعرفة حقائق الأشياء, وماهية الموجودات, لما قال له ذلك إذ لما كان من همه أصلاً وما لا يهم الإنسان لا يأتي به الحكيم في البيان. طلب المعرفة وعشق الحقيقة شرط النبوة والولاية وركن الطريقة والشريعة.

قال: فإذن "ما" الأولى النافية, والأخرى هي الحقيقة. فما العلاقة بينهما؟

قلت: العلاقة هي أن الحقيقة تنفي ما عداها. إذ تعريف الحقيقة لا يكون إلا بنفي شيء ما. التعريف إما يكون بإثبات أو نفي, إثبات شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء. لكن المعرفة العليا وهي مباشر المعروف ليس فيها إثبات شيء لشيء لأنك تكون قد واجهت الشيء بكل ما له, بالتالي تعرف كل ما ثبت له بالوجدان المباشر والتذوق الفعلي, فلست بحاجة إلى إثبات ذهني أو كلامي لخواصه. وحين تصل إلى هذه المعرفة, لا يبقى لك في نفسك من حيث الذكر أو لغيرك من حيث التعليم إلا نفي ما ليس لذلك الشيء عنه. فأنت تعرف الشيء بذاته, وتشير إليه بنفي ما ليس له عنه. وحتى حين تباشره, فإنك بالمباشرة تنفي غيره, إذ تباشر شيئاً فتنفي عنك ما أعرضت عنه وما لم تجده. وحتى حين نثبت شيء لشيء بالكلام والإشارة للآخرين, فإننا بذلك الإثبات ذاته ننفي غير ما نثبته, فمجرد ذكر الإثبات هو نفي. بالتالي لا ينفك الإثبات والنفي عن الشيء, حتى لو غاب أحدهما عن ظاهر البيان. ومن هنا كانت كلمة التوحيد جامعة بين النفي والإثبات, "لا إله" نفي وفيه إثبات خفي يتصل بالإثبات الجلي "إلا الله" لأن المقصود: الألوهية منفية عن كل شيء إلا عن مسمى الله. فلا يوجد نفي بحت من كل وجه, النفي البحت عدم بحت, والعدم البحت لا وجود له لا في العرفان ولا في الأعيان ولا في الأذهان ولا - لو دققنا- في البيان.

(الآية الثالثة: ليلة القدر خير من ألف شهر)

قال: "ليلة القدر خير من ألف شهر", لماذا ألف شهر تحديداً؟

قلت: في العربية, الألف آخر الأعداد البسيطة, وبقية الأعداد إلى ما لانهاية مركّبة من البسائط. من الواحد للتسعة ثم العشرات ثم المئات إلى الألف, وبعد ذلك يقال "عشرة آلاف" أو "ألف ألف" وهكذا. فالألف يرمز إلى نهاية العدد. والدهر معدود, أما ما فوق الدهر فهو عالم الخلود. فنهاية العدد ترمز إلى الدهر وحدوده. ولذلك قال "ألف شهر", أي ربط الألف بمفهوم "الشهر" وهو جزء من الدهر. "إن عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً يوم خلق السموات والأرض". فالشهر معدود, وله حدود, وهو فقط في السموات والأرض موجود. بالتالي ما فوق السموات والأرض بمعنى عالم الملك والشهادة والدنيا, ما ثمّ شهر ولا دهر. فالدهر يقف عند أعلى سماء. ولذلك إنما يقع التبديل يوم القيامة للسموات والأرض لا غير, فالعرش مثلاً لا يتبدل بالرغم من ثبوته في الآخرة "وترى الملائكة حافّين من حول العرش". وعلى ذلك, قوله تعالى "ليلة القدر خير من ألف شهر" في هذا الموضع من السورة يكشف عن المعنى الذي استوحيناه من الآيتين قبلها, وخصوصاً التي قبلها مباشرة, أي أن ليلة القدر عبارة عن برزخ بين الدهر وما فوق الدهر. فهي "ليلة" من وجه, لكنها خير من الدهر كلّه من وجه آخر, فهي جامعة بين الوجهين وهذا معنى البرزخية. ولولا أن لها صلة بعامل من فوق الدهر لما كانت خير من ألف شهر.

قال: "خير" في ماذا تحديداً؟
قلت: خير في ذاتها وقابليتها وفاعليتها.
في ذاتها قال "ليلة القدر خير من ألف شهر". فهنا مقارنة ذات الليلة بذوات غيرها من أخواتها, وكذلك قال "وما أدراك ما ليلة القدر" فجعل ذاتها فوق الإدراك مما يعني كونها لا تتناسب مع مستوى الإدراك وحدوده فذاتها أشرف من ذات الإدراك.
في قابليتها قال "إنا أنزلناه في ليلة القدر" فذكر المنزل مجملاً في مقام الكلّية والغيب والإحكام, وذكر المُنزِلين من حيث حضورهم الغيبي المقدس عن الظهور الصوري ولذلك أخفى أسماءهم. وقال "تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر" فذكر المنزل والمُنزلين واسم ربّهم العظيم والكليات والجزئيات بالتفصيل.
في فاعليتها قال "سلام هي حتى مطلع الفجر", ولم يقل :هي سلام, إذ لو قال ذلك لاحتمل أن تكون هي سلام في وقت دون وقت, لكن قوله "سلام هي" يشير إلى ماهيتها وحقيقتها الجوهرية, بمعنى أنها لا تحتمل إلا كونها سلاماً خالصاً بأعلى قدر ممكن, ولذلك يصحّ إدراج قوله "سلام هي" في التعبير عن ذاتها, إلا أن السلام أيضاً يشير إلى إفاضتها السلام على أهلها, بالتالي يشير إلى فاعليتها وأثرها في أهلها. وكذلك قوله "أنزلناه" و "تنزل" يشير ضمناً إلى وجود كائن ما وقع ذلك الإنزال عليه, وهو المخاطب بالسورة والمشروح اسمه وحاله في السور الأخرى كقوله تعالى "نزل به الروح الأمين على قلبك". فإذن ليلة القدر تفعل النور وتفعل السلام في أهلها. فهي ليلة لكنها نور, وهذا من عجائبها.
هذه خيرات ليلة القدر. لكن الخيرية المقصودة بالنحو الأولي هي تحديداً "ليلة القدر خير من ألف شهر". بمعنى أنها خير من الدهر المعدود, فقط. ففاضل بينها وبين سائر الدهر, ففضلت سائر الدهر. وليس معنى تفضيلها على سائر الدهر بالرغم من كونها من وجه من الدهر إلا أنها منفتحة ومتصلة وبوابة مشرعة لما فوق الدهر. قال تعالى في آية أخرى "إن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدّون". هنا يظهر الألف مرّة أخرى, لكن ما فضّل اليوم على الألف سنة بل ماثل بينهما, "كألف سنة" ولم يقل: خير من ألف سنة. ومن هنا نفهم أن المقصود ب "ربك" مظهر خاص من مظاهر الربوبية, كما قال يوسف لعاصر الخمر "ارجع إلى ربك" بالرغم من علم يوسف بأنه لا يوجد إلا رب واحد بالمعنى المتعالي لكل أحد وشيء, إلا أن الملك كان مظهراً للربوبية العامة في مجال ما وحدود معينة. فيقال "ربك" عن مظهر من المظاهر الخاصة لحقيقة الربوبية العامّة. ومن هنا أيضاً ورد في الحديث النبوي "ربها" حين ذكر صاحب الإبل الضالة, وهو من قول السيد عبدالمطلب "أنا رب الإبل" وينبع ذلك من نفس الحقيقة المذكورة سابقاً. فقوله "ألف سنة مما تعدّون" وذكره لعدّنا نحن, وعدم ذكره لمثل ذلك في قوله "خير من ألف شهر" ولم يقل: خير من ألف شهر مما تعدّون. يدل على أن خيرية ليلة القدر على ألف شهر لا ترجع إلى الشهور التي نعدّها نحن, بل الشهور مطلقاً أيا كان عادّها. وهذا مفهوم لأن الشهور تمر على أهل السموات وأهل الأرض, فيوجد عادّ للشهور غيرنا. أما في السنة, فإن مفهوم "السنة" وهو الدهر الذي يصاب فيه الناس بالقحط وصعوبة العيش, كما هو المعلوم من التفريق بين السنة والعام, "سنين يوسف" أيضاً في الحديث النبوي عبارة عن شدة العيش وانقطاع أسباب السماء عنهم كما ورد في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم على قوم من الظالمين, وحيث أن أهل السموات ولا تصيبهم السنون, وإنما تصيب أهل الأرض, ولذلك حين ذكر السنة قال "ألف سنة مما تعدّون", لأنه لا يعدّ السنين إلا من تصيبه السنون وهم نحن. وأما قوله "تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة".

فالمقصود مقداره عندنا نحن بقرينة الآية السابقة, إذ القرءان بيان, وحيث أن مفهوم "المقدار" نسبي وحيث أنه لم يذكر نصّاً بالمفهوم الشائع مّن هو الذي سيقدّر أو المقدار عند مَن, لكنه أشار لذلك حين استعمل كلمة "سنة", فنفهم أن المقدار هو عند البشر. فذلك العروج أيضاً راجع إلى أهل السموات في بلوغهم لأعلى حدّ في السماء العالية, ولعله إلى البيت المعمور, وله موضع آخر. الحاصل أن "ليلة القدر خير من ألف شهر" يؤكد ما مضى من كونها ليلة فوق كل زمان سماوي أو أرضي.

قال: ولماذا استعمل كلمة "شهر" تحديداً؟

قلت: لأن الله قال "إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً" فجعل الشهر هو معيار القياس. والشهر وسط, وفوق الشهر السنة والعقد والقرن, وتحت الشهر الأسبوع واليوم والساعة, هذا باعتبار. والشهور هي مواضع التغيّرات الكبرى في دورة السنة الواحدة, كالفصول الأربعة مثلاً. ثم إن جذر الشهر في اللغة يدل على الوضوح والإضاءة. وذلك أيضاً راجع إلى ذات وقابلية وفاعلية ليلة القدر, لأن شرفها واضح وأثرها ضوء. فهي ليلة "شهر" وإشهار, وخير الناس من كانت شهرته بهذه الليلة. ومثل هذه المعاني لن تتوفر لو ذكر ما سوى ذلك من تعبيرات كاليوم أو السنة مثلاً. لأن المقصود بليلة القدر ليس فقط ماهيتها بل ما يتم إشهاره فيها وهي الأنوار الإلهية. فوقعت المناسبة, والفصاحة مبنية على المناسبة.

قال: قدر ورد ذكر "ليلة القدر" ثلاث مرّات في السورة, فما علّة ذلك؟

قلت: لأن الثلاثة أول عدد وتر. وليس الواحد فإن الواحد عند المحققين ليس أول الأعداد بل هو حقيقة العدد وهو فوق العدد, وإنما العدد من الاثنين فصاعداً. ولذلك قال "والفجر .وليال عشر. والشفع والوتر". فالشفع أوّل الأعداد الزوجية, والوتر أول الأعداد الوترية. ثم ما بعدهما من مضاعفاتهما. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم "الله وتر يحب الوتر" فلأنه أحب ليلة القدر ذكرها وتراً. والوتر له حقيقة ومجاز, فحقيقته العدد من ثلاثة فصاعداً في الأفراد, ومجازه تسمية الله "وتر" وهو هنا بمعنى المفرد الفرد المنفرد. وله تأويل آخر إن أردنا حمله على الثلاثية تحديداً وهي القسمة المشهورة للأسماء الحسنى بأنها أسماء كمال وجمال وجلال. وكل ثلاثية موجودة تستمد من ذلك. وعلى هذا الأصل ورد في البسملة ثلاثة أسماء. فكما أن في البسملة ثلاثة أسماء, كذلك ذكر اسم ليلة القدر ثلاث مرات, ولنفس العلّة الكبرى.

علّة أخرى, أن فضل الليلة وفضل كل شيء يكون بذاته وقابليته وفاعليته, فبيان حقيقة الشيء وفضله يكون بثلاثة أمور, فذكر الليلة ثلاث مرّات إشارة إلى بلوغها الغاية في الفضل في الأمور الثلاثة.

علة ثالثة وهي الأقرب والأجلى, هي أن بيان حقيقة الشيء يكون بنسبته إلى ما فوقه وإلى ما تحته وإلى مثله. وهكذا في الآية الأولى قال "إنا أنزلناه في ليلة القدر" فهنا ليلة القدر تحت وما فوقها هو المُنزل والمُنزَل فيها. وفي الآية الثانية قال "وما أدراك ما ليلة القدر" فهنا ليلة القدر فوق وما تحتها هو الإدراك البشري لها. وفي الآية الثالثة قال "ليلة القدر خير من ألف شهر" فهنا يتم مقارنتها بما يشبهها ويدخل تحت نفس جنسها وهو أجزاء الدهر ونسبتها إليها. ولذلك لم يرد في الآيتين الرابعة والخامسة إلا مزيد شرح وتفصيل لما سبق, أي إما ذكر لنسبتها لما فوقها أو تحتها أو مثلها.

قال: ما الذي يلزم عن هذه الخيرية؟ إذ بما أن ليلة القدر قد حدثت ومرّت وهي حدث حصل مرّة واحدة للنبي عليه الصلاة والسلام, فأي فائدة في ذكر فضلها بعد ذلك لسائر المؤمنين؟

قلت: بنيت على أن ليلة القدر شيء يحدث مرّة واحدة وانتهى, والمبنى غير صحيح. في كل عام تتحقق معاني هذه السورة وفضلها وشرفها باق ما بقي الدهر ,بشرط وجود القابل. وبقاء روح العالَم يعتمد

على وجود هذا القابل, وحين ينقطع وجوده ويبقى شرار الناس ينقطع العلم وهو روح الخلق فيبقى هذا العالم كبدن بلا روح فيموت. القيامة عند ليلة القدر.
أوّل ما يلزم وأكبر الفوائد هي العلم باستمرارية وجود المستنيرين في العالَم ما بقي العالَم وفيه من يقول "الله الله". نعم قد يوجد العالَم لفترة قصيرة جدّاً حين ينقطع وجود أهل ذكر "الله الله" كما قال النبي صلى الله عليه وسلم. لكن بما أن في العالَم من يذكر الله ويقرأ القرءان, والعالم باق, فالنتيجة بالضرورة هي وجود قابل لأنوار ليلة القدر. وهذا القابل هو ولي الله ووارث نبي الله وخازن كتاب الله في زمانه, وقد يتعدد الأولياء في الزمان, لكن واحد منهم لابد أن يكون هو الوارث الخاص للنبي صلى الله عليه وسلم وهو السرّ المبهم في السورة.
قال: ماذا تقصد ب"السر المبهم"؟
قلت: ليس في كل السورة ذكر للذي وقع الإنزال عليه. لا في تصريح ولا في ضمير. إلا في كاف خطاب "وما أدراك". وليس ذلك من صلب مقصد السورة في الإنزال, وإنما هو شيء يشترك فيه كل البشر من حيث إدراكهم. إلا أن أوّل المقصودين بكاف الخطاب هو النبي صلى الله عليه وسلم, والباقي بحكم القياس يدخل في الخطاب. لكن حتى صاحب الكاف لم يتعين نصّاً, فهو مبهم وذاته مستسرة في السورة. ومن هنا نعلم أن لحقيقة النبي الغيبية وورثة النبي من أهل الغيب والباطن هم أهل هذه السورة بالمعنى الخالص الخاص. ولا يمر مائة عام إلا ولابد أن يبرز للناس واحد من هؤلاء الأولياء, على الأقلّ.
قال: ومن أين جئت بقضية المائة عام هذه؟
قلت: من قول النبي صلى الله عليه وسلم "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها دينها". وتجديد دينها لا يكون إلا بنفخ الروح الجديدة فيه, وهذه الروح للتناسب مع المائة عام الجديدة لابد أن تنزل على قابل حاضر في زمانه موصول بشؤونه حتى تكون نفسه عاكسة لظروف زمانه, فهو كالقالب الذي يعبّر عنهم, فحين تنبعث فيه الروح الجديدة من لدن الله تعالى-وذلك في ليلة القدر-وتفاض عليه أنوار الملائكة والروح, حينها يصير هو روح العصر ومطلع الفجر.
قال: فهل لو قمنا ليلة القدر نستفيد منها؟
قلت: أهل ليلة القدر ينفعلون لها ولا يفعلون لها. فليس في الآية إلا انفعالية العبد تجاه فاعلية الملائكة والروح. فالأصل أن أهل الليلة سيحصلون على خيرها حتى لو لم يقصدوها ولعلهم لا يقصدونها بالكلية بل هم مقبلون على شأنهم في الذكر والله يفعل ما يشاء بهم. لكن ما ورد في الاجتهاد فيها مداره على الاستعداد لحصول الإمداد, فكلّه بنحو الاستعداد لا غير وأما الإمداد وشروطه الدقيقة فهو أمر راجع إلى الله تعالى ولذلك قال "بإذن ربهم". فمن كان من أهلها سينالها ولو لم يقصدها, ومن لم يكن من أهلها لن ينلها ولو اجتهد فيها.
قال: وكيف يعلم الشخص أنه قد نالها؟
قلت: حين يشهد في وجوده أسرار "أنزلناه" و أنوار "كل أمر".

(الآية الرابعة: تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر)

قال: ما الفرق بين "أنزلناه" من الآية الأولى, و "تنزّل" من الآية الرابعة؟
قلت: أنزلناه أزلاً بالتقدير, وتنزّل في وقته بالتفعيل. وأنزلناه عليك خاصّة, وتنزّل على ورثتك عامّة. أنزلناه تشير لما مضى, وتنزّل تشير لما يأتي ويبقى.
قال: ما الفرق بين الملائكة والروح؟

قلت: الروح هو مظهر الربوبية الأقصى في درجة العرش. وهذا الروح حين يستخلف ملكاً من الملائكة يصير ذلك الملك هو الروح أي يُسمى باسم الروح بحكم حصول خاصّية الروحانية فيه, ولذلك قيل عن جبريل "الروح الأمين" و "روح القدس", وذلك من أوجه متعددة للحقيقة الجبريلية. وحين يُذكَر الروح قبل الملائكة يكون المقصود الروح الأعظم, كما في قوله تعالى "يوم يقوم الروح والملائكة صفّاً لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن". فالترتيب من الأعلى هو الرحمن ثم الروح فالملائكة. لكن حين يُذكّر الروح بعد الملائكة يكون المقصود به إما كائن يعبّر عن الروح الأعظم برسالة أو خلافة, وذلك كقوله عن رسول مريم "فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها", وإما المقصود به الرسالة ذاتها, وذلك كقوله "ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقونِ". ينزل الملائكة بالروح غير تنزل الملائكة والروح. بالروح هي الرسالة الروحانية, والروح هو الملك المتروحن. والحقيقة أنه بالنسبة للروح, الرسالة رسول والرسول رسالة. فالرسالة رسول, أي كائن روحاني قائم له ذاتيته, ولذلك قال عن القرءان "كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا" وأشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى تمثل القرءان إنساناً تامّاً في الآخرة مما يدل على أن حقيقة القرءان غير محصورة بصورة السور والكلمات العربية. والرسول رسالة, أي نفس الرسول بأحواله وأقواله وأفعاله هو رسالة من وجه, ولذلك قال "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة", وقال "فاتبعوني يحببكم الله", وقال "يأيها الرسول بلّغ ما أُنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته" ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون المقصود: بلغ الرسالة فإن لم تبلغها فما بلغت الرسالة, فإن هذا ليس من كلام من له عقل وحكمة وبلاغة, بل المقصود أن الله بعث الرسول بالرسالة, ومجرد إظهار الرسول لنفسه للناس لا يكفي لتمام إبلاغ الرسالة بسبب كونه بشراً سيموت من وجه لكن الرسالة ممثلة بالكتاب تستمر من بعده "وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفئن مات أو قتل".

قال: قد فهم البعض أن المقصود بآية الإبلاغ هو الإمامة, فما قولك في ذلك؟

قلت: ذهبوا إلى ذلك وموقفهم مفهوم من وجه, لأنهم نظروا إلى الاستمرارية بوجهها الإنساني دون وجهها الكتابي, وقد جاء النبي بالوجهين في حديث الثقلين "كتاب الله وعترتي أهل بيتي". وتوجد روايات تؤيد ما ذهبوا إليه بالإضافة لذلك. فمن قال منهم بالمعنى الذي ذكرناه وهو المعنى الموجود في صلب الآية دون النظر إلى رواية, ثم قال بالمعنى الذي جاءت به الرواية بقرينة الآية وبعض مستوياتها وإشاراتها وقرائن أخرى, فهو الفاهم, وأما من طعن في فهم الآية بذاتها من أجل تأكيد روايته فهو مختزل مبطل وكلام ربّه لم يعقل.

قال: حسناً, فلنعد إلى الملائكة والروح. ذكرت أن الروح هو مظهر الربوبية الأعظم, فأين هذا في القرءان؟

قلت: في آيات كثيرة, منها قوله "يوم يقوم الروح والملائكة" فقدّم ذكر الروح على الملائكة. ومنها أن الروح لم يرد في القرءان بصيغة التثنية أو الجمع, فكلمة أرواح مجازية وليس في الحقيقة إلا روح واحد. ومنها أن القرءان روح, وجبريل سُمي بالروح, ونور الله وصف بأنه روح كما في آية "أوحينا إليك روحا من أمرنا..ولكن جعلناه نوراً", فحيث أن الروح واحد لكن له هذه المجالي المتعددة يكون للروح شأن عظيم يشبه من هذا الوجه تجلي الاسم الإلهي في مظاهر متعددة مع عدم انخرام وحدته. وقد ورد السؤال عن الروح في قوله "يسألونك عن الروح" وليس المقصود إلا ذلك الكائن الأعظم, وليس المقصود الروح بمعنى الروح الحيوانية حسب المصطلح الفلسفي الشائع. "يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا". فالجواب هو "الروح من أمر ربي". ومن هنا قلنا أن الروح له علاقة بالربوبية. وحيث

أن الله تعالى من وجه "غني عن العالمين" ومن وجه "رب العالمين", فإن مظهر ربوبيته للعالمين هو الروح وهو خليفته الأعظم والأول في ذلك. ومن هنا قيل أنه "من أمر ربي" والأمر هنا يشير إلى الذات وإلى الشأن الخاص وإلى القرب وإلى ما فوق الخلق. فالآية قد أجابت عن سؤال الروح, وليس حيث يذهب الكثير.
ربوبية الله تعالى تظهر في أربعة أمور يعرفها الجميع, وهي الخلق والإحياء والرزق والإماتة. وذكر الله ذلك في آية واحدة حين قال "الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم, هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء, سبحانه وتعالى عما يشركون". هذا مع أنه قال في آيات أخرى أن من عباد الله من يخلق, مثل عيسى "أني أخلق لكم" لكن خلقه بإذن الله. ومن عباد الله من يرزق, مثل المؤمنين "فارزقوهم منه". ومن عباد الله من يميت, مثل الغازي "فيَقتلون". ومن عباد الله من يحيي, "ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً". وكل ذلك بإذن الله. فإذن قوله تعالى "الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم" لا يعني فقط الله من حيث ذاته بل الله من حيث تجلياته. فالذي يحصر تلك الأعمال بالله من حيث ذاته ومقام التنزيه والتعالي فهو مشرّق, والذي يحصر تلك الأعمال بالله من حيث تجلياته بمعنى غفلته عن الله المتعال سيضطر إلى إحالة الأعمال إلى الطبيعة والكائنات فيلحد ويُغرِّب, لكن أهل الله أهل النور الذي لا هو شرقي ولا هو غربي يجمعمون بين المقامين ويشهدون الحضرتين, كما هو في نصّ القرءان القاطع وبيانه الساطع. فقوله تعالى في نهاية الآية "سبحانه وتعالى عمّا يشركون" لا يعني إذن إلا أن ترى تلك الأعمال لكائن ما مستقل بها عن الله تعالى. أي حين تحذف "بإذن الله" تدخل في الشرك, وحين لا تعقل "من لدنا" و "بالله" و "هو الأول والآخر والظاهر والباطن" تغرق في الشرك. وما سوى ذلك, فهو من عين التوحيد وبحر التفريد.
الأعمال الأربعة, الخلق والإحياء والرزق والإماتة, لكل منها مَلك من الملائكة موكل بها في نظام العالم. كما قال تعالى عن الموت "قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم". فللخلق ملك, وللإحياء ملك, وللرزق ملك, وللإماتة ملك. وهؤلاء هم رؤوس الملائكة الأربعة الكبار. لكن هؤلاء الأربعة يرجعون إلى مركز واحد هو الروح. وهذا الروح هو الذي تكلّم في قوله "إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة". فهو مظهر الربوبية هنا. ولذلك ورد عنه التحاور مع الملائكة. ولذلك ورد عنه قوله "ونفخت فيه من روحي". هو كلام الله بالروح للملائكة. "نفخت فيه من روحي" من روح الروح الأعظم. وهذا حلّ تلك الشبهة الشائعة التي تتوهم أن لله تعالى روح, حاشا لله, كما أنه ليس لله بدن فليس لله روح, بل هو الله الكبير المتعال العلي العظيم الواحد القهار الواسع المحيط. في الروح تكمن القوى الأربع. فالروح يخلق ويحيي ويرزق ويميت, بالله سبحانه. ولذلك لم يقل عيسى "أن الله يخلق بي". بل قال "أني أخلق لكم..بإذن الله", فالخلق منسوب له, فهو فعله. والتوفي فعل منسوب لملك الموت, "قل يتوفاكم ملك الموت" ولم يقل الله: الله سيتوفاكم بواسطة ملك الموت. فالفعل فعل ملك الموت, لكن قوله تعالى "الله يتوفى الأنفس" يدل على حقيقة فعل ملك الموت, وهو أنه فعل الله الظاهر بفعل ملك الموت. وكذلك التعليم منسوب لجبريل "علّمه شديد القوى" بالرغم من أن التعليم فعل الله تعالى كما في قوله "علّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً". وعلى هذا القياس.
الحاصل أن الروح خليفة الله الذي له الأسماء الحسنى. والروح معه أربعة من كبار الملائكة وتحتهم جميع جنود الملائكة من أعلى مستوى إلى أدنى مستوى, وهم ملك الخلق وملك الإحياء وملك الرزق وملك الإماتة, وأسمائهم على اعتبار: جبرائيل وإسرافيل وميكائيل وعزرائيل, عليهم السلام. وكل ما للأربعة من

قوى وسلطان فهو مستمد من الروح. كما يقول المؤمنون "سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون". فالروح رسول الله إلى الملأ الأعلى. ولذلك صح عصيان إبليس له, وإلا فلا يعصي أحد الله تعالى من حيث ذاته "له يسجد من في السموات ومن في الأرض" سبحانه وتعالى.
وقد قال تعالى أن للملائكة التدبير في العالم بقوله "والمدبرات أمراً". وكل درجات الملائكة, خصوصاً السبع عشرة منها المذكورة في فواتح بعض السور, كالتاليات والمقسمات والصافات, هي مظاهر سلطان الله النور في خلقه.
وقد ذكر تعالى أن للملائكة درجات وبعضهم تابع لبعض, أما درجاتهم فمثلاً قولهم عن بعض الملائكة أنهم في العرش "وترى الملائكة حافين من حول العرش" فهؤلاء ملائكة العرش, لكن يوجد من هو دونهم من ملائكة السموات "كم من ملك في السموات" والسموات سبع, بالتالي يوجد ملائكة فوق ملائكة بحكم أنه توجد سماء فوق سماء. وكذلك توجد ملائكة في الأرض, كالسياحين الذين ذكرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين يطلبون مجالس الذكر. أما تبعيتهم فقال تعالى عن جبريل عليه السلام "مُطاعٍ ثَمَّ". والطاعة تعني وجود من هو أدنى منه في الدرجة ولو من وجه, كما قال تعالى "يأيها الذين ءامنوا أَطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم".
الخلاصة: الروح هو الخليفة, والملائكة الأربعة الكبار هم الوكلاء معه وبه, وتحت هؤلاء جنود من أعلى درجة في العالم إلى أدناها, في الجنة وفي النار, إلى الأبد.
قال: هل للحديث الوارد في المعراج "إن ربك يصلّي" دخل بما ذكرته؟
قلت: ليس فقط له دخل, بل إنه لا يكاد يُفهَم بدونه. لأن المقصود ب "ربك" هو الله تعالى من حيث ذاته, فإن المقصود يصير مبهماً, إلا لو تم تخريجه على أن المقصود به الصلاة على خلقه كما ورد في صلاته تعالى على النبي وعلى المؤمنين. إلا أن الأظهر فيه هو أن "ربك" هنا المقصود بها الروح, كما في "إذ قال ربك للملائكة". وصلاته هي صلاته لله تعالى, وذلك لأن الروح أقرب كائن إلى الله تعالى بالتالي هو أشدهم محبة له ومعرفة به واستمداداً منه.
قال: فإذن قوله "تنزل الملائكة والروح" يعني بالروح هنا رسول الروح الذي هو نفسه روح من حيث كونه رسولاً له؟
قلت: هو كذلك. فقد ذكر رسول الله ورسالة الروح في هذه الآية. "والروح" هو الرسول, و "من كل أمر" هي الرسالة. "بإذن ربهم" ولم يقل: بإذن الله, وإن كان "الله" هو حقيقة "ربهم", لكن ظاهر الآية أن "بإذن ربهم" تعني بإذن الروح الذي هو ربهم, ولكن الروح لا يفعل إلا بالله تعالى وبإذنه كما قال عيسى "بإذن الله" فيصير إذن الله مُشاراً إليه ضمناً في "بإذن ربهم".
قال: على مَن "تنزّل الملائكة والروح فيها"؟
قلت: على من يشاء من عباده. لقوله تعالى "ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أن لا إله إلا أنا فاتقونِ". وقال تعالى "رفيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذروا يوم التلاق".فالمشيئة العليا تختص العبد, والرسالة هي التوحيد والمعاد والتقوى, وكل شيء راجع إلى ذلك كما قال "من ءامن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون".
قال: فكأنك لم تجب بشيء حين قلت "على من يشاء من عباده" إذ في هذا ادعاء العجز عن المعرفة وليس في كسب لفضيلة.

قلت: بل الجواب كل الجواب في هذه العبارة. وفيها كل الشروط اللازمة وإمكانية اكتساب الفضيلة بإذن الله.

قال: وكيف ذاك؟

قلت: أوّل الشروط هو "عباده". وعباده لا تعني عبيده. العبيد هم الظالمون, العباد هم العادلون المستنيرون. كما قال تعالى للظالمين من أهل النار "وما أنا بظلّام للعبيد". لكن حين يشير إلى المحسنين منهم يقول "قل لعبادي يقولوا التي هي أحسن". و "قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسكم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم". وكذلك قوله عن الملائكة "بل عباد مكرمون". العباد هم الأخيار, العبيد هم الأشرار. وهنا قال تعالى "على من يشاء من عباده". وليس: من عبيده. لأن العبيد لا ينالون الروح من أمره, كما قال تعالى "لا ينال عهدي الظالمين". فإذن الانتقال من طبقة العبيد إلى طبقة العباد, والتحقق بذلك الاسم الشريف "عبد الله" و"عبده". من هنا قال تعالى "الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب" و "أنزل على عبده الفرقان" و "أسرى بعبده ليلاً". كن عبده, تستقبل روحه.

الشرط الثاني هو "مَن". "على مَن يشاء". "مَن" تعني العقل. لأن غير العاقل يُقال عنه "ما". بالتالي لابد من التحقق بالعقل وتفعيل العقل.

الشرط الثالث "على". وإجمالا العبارة كلها والآية تدل على نوعية الرؤية الوجودية التي تكون في العباد المصطفين. وهي رؤية كلية واسعة تراتبية توحيدية. كما سبق أن ذكرنا في الإنزال.

فمن تحقق بهذه الشروط الثلاثة, فكان يرى الرؤية الكلية, وصار من العباد, وله عقل, انفتح على أفق "يشاء". وسينال هذا العبد الروح إما مباشرة وإما بوسيلة, وسيُعرّفه الله تعالى رسول وقته وإمام زمانه ويفتح له بالفتوح كما وعد سبحانه "إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة". فحتى المشيئة مقرونة بالوعد الإلهي ومقيّدة به, والله كتب على نفسه أشياء, ولا يخلف الله وعده. الرؤية والعبودية والحكمة, اسع في تحصيل هذه الأنوار ثم انتظر عطايا الكريم الجبار, و"انتظار الفرج عبادة" بحد ذاته.

قال: لكن بعد ختم النبوة بسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام, فأي فائدة لتنزل الملائكة والروح على أحد, أليس الدين قد اكتمل نزوله؟

قلت: أكثر الناس لا يفهمون ختم النبوة, لكن حتى مع التسليم بتلك المفاهيم المغلوطة, فإن الله تعالى قد ذكر وجود كتاب إلهي هو التوراة ومع ذلك أثبت وجود أصحاب نبوة ليحكموا بهذا الكتاب الإلهي "إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا". فوجود كتاب إلهي لا يغني عن تنزل نور إلهي وإلقاء روح رباني. ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد ذكر الحاجة إلى مجدد لدين الناس كل مائة عام, ولو كان المجدد مجرد فرد من الأمة لكان هو نفسه داخلاً في قوله عليه السلام "إن الله يبعث لهذه الأمة" أي لو كان فرداً من الأمة لكان هو نفسه بحاجة إلى من يجدد له دينه, فلو كان يأخذ معنى التجديد وحقيقته من الأمة أو من شيء بيد الأمة لكان مثله مثل بقية الأمة ولكان ما بيد الأمة يغني عن وجوده, لكن الأمر ليس كذلك لأن ما يأتيه يأتيه من فوق الأمة ومن خارج حدود ما بيد الأمة, من حيث الحقيقة والإمداد المعنوي الذي به يستطيع تجديد تعامل الناس مع ما بأيديهم ومع كل شيء عموماً. ثم لو كان اكتمال الدين معناه عدم حاجة أحد إلى قول شيء وكتابة شيء, فما بال ألوف ألوف الكتب والعلوم والمجالس التي يقوم بها العلماء منذ قرون. هذا أقل ما يقال.

قال: إلى أين تنزل الملائكة؟ إلى أي مستوى وجودي أقصد.
قلت: إلى مستوى القلب, والبرزخ بين النور والظلمات.
قال: ما حكمة "بإذن ربهم"؟
قلت: لا حركة في الكون إلا بإذن.
قال: لماذا قال "من كل أمر" و ليس: بكل أمر؟
قلت: لو قال: بكل أمر, لما كان صادقاً, سبحانه. إذ لا يحتمل قلب ولا كون كل أمر. التنزل بإذن ربهم, وليس بكل أمر. لكن التنزل من كل أمر.
"مِن" فيها معنى الجزئية, و"كل" فيها معنى الكلية, فالآية تجمع بين معنى الجزئية والكلية في وقت واحد. ثم "كل" تشير إلى تعدد الأمر, لكن "أمر" مفردة فتشير إلى وحدة الأمر, فالآية تجمع بين معنى الكثرة والوحدة في وقت واحد. فما أعجب هذه العبارة التي جمعت في ثلاث كلمات بين الكلية والجزئية والوحدة والكثرة. "أمر" تشير إلى الروح والربوبية كما قال "من أمر ربي". "ألا له الخلق والأمر". فالعبارة هي: تنزل الملائكة والروح فيها من كل أمر. أي التنزل من كل أمر, ف"من" تحتمل هنا معنى المصدر, أي "كل أمر" هو مصدر التنزل. فمدار فهم العبارة على فهم جملة "كل أمر". ثم النظر في "من". ثم فهم معنى التنزل من كل أمر.
قال: فما معنى "كل أمر"؟
قلت: الكلية للأمر والمثل. قال تعالى في القرءان "صرفنا في هذا القرءان من كل مَثَل". فكما قال هناك تنزل من كل أمر قال هنا صرفنا من كل مثل. فيوجد أمر ويوجد مثل, علوي. منه يتم التنزل والتصريف. وذلك الكلّي العالي, يمكن تنزل الأشياء منه وتكون الأشياء بعضه لكن ليس البعض بمعنى الجزئية الكمّية أو الكيفية التي يتركب الكل منها بل بمعنى الحقيقة التي تظهر في مظاهر شتى ولا تنفصل عنها مظاهرها ولا تحصرها هذه المظاهر في أنفسها. الأمر والمثل شيء واحد من جهتين. فالأمر هو الحقيقة وهو الأمر بمعنى الحكم والإرشاد إلى مسلك مع احتمال غيره. والمثل هو القيم العليا والنموذج والكمال الذي قد يبلغه الشيء والأفكار في ثوب الخيال والصور. وحيث أن الملائكة تنزل بحقيقة وبحكم وبمثل, وكل ذلك داخل في كلمة "أمر" بأبعادها المختلفة المتصلة, فإذن قوله "كل أمر" يعني كل حقيقة وكل حكم وكل مثل.
قال: فما معنى "من" في ضوء ذلك؟
قلت: معناها المصدر والتبعيض, من وجهين. المصدر لأن "كل أمر" هي حقائق عليا منها يتم التنزل والتنزيل, وهي مثلاً اللوح المحفوظ و الكتاب المكنون الذي لا يمسه إلا المطهرون "تنزيل من رب العالمين". التبعيض بمعنى أن ما يتنزل يكون بعض الاحتمالات التي تتناسب مع العبد الذي تنزل عليه, ولذلك قال للنبي عن قصص الرسل "منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك" فهذا معنى التبعيض. وكذلك كان من الممكن أن ينزل بألف لسان, لكنه نزل ببعض الألسنة بحكم نفس الذي نزل عليه فقال "فإنما يسّرناه بلسانك" و "بلسان قومه" و "بلسان عربي".
قال: فإن كان قد نزل من "كل" أمر, فكيف يكون كلا وبعضا في آن واحد؟
قلت: من وجهين. الكلية من حيث الجوهر, والبعضية من حيث المظهر. مثال ذلك فكرة الشجاعة. لو عرفنا الشجاعة بتعريف ما, أيا كان, فإننا بعد تحديد هذا الجوهر نستطيع صياغة قصص لانهائية تمثّل ذلك الجوهر وتظهر تطبيقاته وألوانه وحدوده. فقد نجعل الشجا ع رجلاً, وقد نجله امرأة, وقد نجعله حيواناً,

وهكذا. ثم لو كان رجلاً, قد نجعله كبيراً أو صغيراً. وقد وقد إلى ما لا نهائية في تفاصيل القصص التي تدور كلها حول إظهار جوهر الشجاعة ومعناها وتمثيلها للناس ليروها وليتخلقوا بها. وهذا معنى قوله تعالى "قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا". كما قال تعالى "صرفنا في هذا القرءان من كل مثل" فهل تجد في القرءان "كل" مثل بمعنى التفصيل والجزئيات, هل تجد مثلاً مضروباً بكل حيوان, وكل نبات, أم تجد بعض الحيوانات كالعنكبوت دون الكنغر والنسر والصقر, وتجد بعض النبات كالزيتون دون النعناع والتفاح والبطيخ. وقل مثل ذلك في قصص الأنبياء التي قال عن بعضها "ومنهم من لم نقصص عليك". الحقيقة الواحدة يمكن تمثيلها بأمثال لانهائية. لكن كل مثل منها مساو للآخر من حيث دلالته على الحقيقة, وإن كان بعضها أنسب من غيرها بالنسبة للقابلين والسامعين لتلك الأمثال. وحين لم يفهم المشركون ذلك اعترضوا فقالوا عن بعض الآيات "لولا اصطفيتها", وقال فرعون لما وجد موسى يذكر حجّة غير الحجة السابقة ظنّاً منه أن الحجة الأولى لو كانت تامة لما كان ثمة حاجة لغيرها ولو كانت غير تامة فكيف يحتج رسول الله بحجة غير تامة, وليس كذلك, بل كل الحجج تامة وكل الأمثال دالّة, لكن ليس بالنسبة لكل أحد, ولذلك تأتي حجج مختلفة وأمثال متنوعة لتتناسب مع نفوس البشر وألوان الأذهان وهوى الأفئدة. وهذا أحد أسباب الحاجة المستمرة إلى أهل الله في كل زمان, لأن هؤلاء يأتون بما يناسب من حولهم ويقرّبون لهم الحقائق بأمثال تلائمهم.

قال: ما الأساس الوجودي لكلمة "كل" من قوله "من كل أمر"؟

قلت: الأسماء الحسنى لله تعالى. قال "ولله الأسماء الحسنى". فالله مفرد, والأسماء كثرة حسب الظاهر. كذلك "كل أمر", الأمر مفرد, وكل تشير إلى كثرة حسب الظاهر. فالأسماء هي مبدأ الكليات, والله هو حقيقة الأمر. ولذلك نسب الأمر إلى الله, فقال "أتى أمر الله".

(الأية الخامسة: سلام هي حتى مطلع الفجر)

قال: في خط المصحف "سلم" وفي القراءة "سلام", ما الفرق؟

قلت: سلم تحمل معنى جذر السلام ومعنى السُّلَّم مفرد السلالم. والسلام هو الحالة الناتجة عن المعنيين. ولذلك جاءت الآية بعد ذكر تنزّل الملائكة والأمر, لأن ذلك التنزّل وما يتضمنه هو جذر حلول السلام على العالم, وكذلك ذلك التنزّل هو السُلَّم الذي به يصعد الناس إلى النقطة التي نزل منها النور كما قال تعالى "أم لهم سُلّمٌ يستمعون فيه فليأت مستمعهم بسلطان مبين".

قال: أليس تقديم "هي" على "سلام" هو الأنسب في اللغة؟

قلت: "سلام هي" بمعنى أن حقيقتها هي السلام, لأنها مظهر دار السلام وقاعدة مدينة الإسلام. وهذا شاهد آخر على أن هذه الليلة موصولة بعالم البقاء الأعلى, لأن هذا العالم الأدنى ليس الأصل فيه السلام بل الأصل فيه الحرب ألا ترى أن تحارب جوعك بالكسب والأكل, وتحارب تعبك بالنوم والراحة, وتحارب الموت وتدفعه قدر استطاعتك بسعيك ودفاعك وحذرك, وتحارب الكوارث الطبيعية وتحارب المعتدين من الإنس والجن والسباع والأمراض. فكل سلام في العالم الأدنى شعاع من سلام العالم الأعلى, ومن هنا قال تعالى عن الجنة بأنها "دار السلام", ولم يقل: دار سلام. بل "دار السلام" إذ ما ثم دار سلام غيرها, وكل سلام في كل دار فهو منها, كما قال النبي صلى الله عليه وسلم بأن حلق الذكر في الدنيا هي رياض جنة الآخرة, وذلك لأن الدنيا في الأصل هي دار غفلة وظلمة والذكر والفكر الذي فيها هو تجلي لأنوار الجنة. وحيث أن ليلة القدر "سلام هي" فنعلم ليس فقط أنها مظهر للآخرة, بل هي أقرب

للآخرة منها للدنيا. لو قال: هي سلام, لكان المعنى أنها مظهر لسلام الآخرة العليا, مع عدم الدلالة على شدّة قربها من الآخرة وانفتاحها على الأفق الأعلى, لكن حين قال "سلام هي" كانت الدلالة على ذلك واقعة.

قال: ما معنى "حتى"؟

قلت: فيها معنيين, الأول إلى, والآخر من أجل. ولا نستطيع أن نقول بالمعنى الأول فقط إذ ليس من الحكمة والبلاغة استعمال لفظة من ثلاثة أحرف بدلا من لفظة أخرى من ثلاثة أحرف أيضاً حسب الخط بينما معنى اللفظة الأولى هو معنى اللفظة الثانية, بل إن "حتّى" ثلاثة أحرف في الخط أما في النطق فبسبب الشدّة على التاء تصير كأنها أربعة أحرف, فكيف يستعمل الحكيم أربعة أحرف لقول معنى يمكن قوله بطريقة أفصح وبثلاثة أحرف فقط. حين يريد الحكيم الدلالة على شيئين بشيء واحد, فإنه يستعمل الشيء الذي يجمع في دلالته على الشيئين, وهذا من البلاغة.

قال: أليس معنى "حتى" هو: إلى أن, كما هو الرأي المشهور بأن ليلة القدر تستمر إلى الفجر؟

قلت: لو كان معنى "حتى" هو "إلى أن", لكان من الممكن استبدال "حتى" بـ"إلى أن" ولو استبدلناها لفسد الكلام. إذ سيصير: سلام هي إلى أن مطلع الفجر. وليس ذلك من الكلام العربي. وإنما يصح لو كانت "يطلع" بدلاً من "مطلع". فيقال: سلام هي إلى أن يطلع الفجر. فيستقيم المعنى. وليس كذلك. فهذا الاحتمال ضعيف جداّ بل لا يثبت.

قال: فاشرح ما ذكرته من معاني "حتى".

قلت: "إلى" تصح بناء على احتمال قراءة حسب خط المصحف, وذلك بأن نقرأ "سلم" على أنها "سُلَّم" مفردة سلالم. و"مطلع" تحتمل قراءة اللام بالفتح فتدل على الزمان أو بالكسر فتدل على المكان, والحق هو الجمع بين الاثنين. والمقصود إذن أن ليلة القدر هي كالسلم الذي يصعد عليه الإنسان إلى أن يبلغ النقطة التي منها يطلع فجر العلم والنور والمعرفة العليا, إلى حيث الزمان والمكان كشيء واحد ولا فرقان بينهما. الفجر هو طلوع الشمس, والشمس التي طلعت هي الأمر الذي نزل وافتتح به السورة "إنا أنزلناه في ليلة القدر", ففي تلك الليلة نزل ضوء الشمس وأشرقت الأرض بنور ربّها.

"من أجل" عبارة عن العلّة. أي لو سألنا: ما علّة وجود ليلة القدر؟ فالجواب: حتى مطلع الفجر. أي من أجل مطلع الفجر, حتى يطلع فجر الروح على ظلمات البر والبحر من الدنيا.

"إلى" عبارة عن الطبيعة, و"من أجل" عبارة عن العلّة. طبيعة الليلة أنها سُلم, وعلّة الليلة هي حصول السلام الناتج عن فجر شمس الروح. فكما جمعت "حتى" بين الطبيعة والعلّة, جمعت "مطلع" بين الزمان والمكان. وذلك لأن طبيعة كل شيء هي الكاشفة عن علّته وغايته, ففي الحقيقة الطبيعة هي العلة والعلة هي الطبيعة. وكذلك الزمان هو المكان والمكان هو الزمان في الأفق الأعلى وعالم الروح.

...-...

(عن العلاقة بين سورة القدر وسورة الدخان)

قال: ما علاقة فاتحة سورة الدخان بسورة القدر؟

قلت: علاقة وثيقة وفيها تفصيل وشرح لها. إذ قالت "حم. والكتاب المبين. إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنّا منذرين. فيها يُفرَق كل أمر حكيم. أمراً من عندنا إنا كنّا مُرسلين. رحمة من ربك إنه هو السميع العليم. رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين. لا إله إلا هو يحيي ويميت ربكم ورب ءابائكم الأولين".

فأما قوله "حم والكتاب المبين إنا أنزلناه" فإنها تزيد من بيان ضمير الهاء من سورة القدر "إنا أنزلناه ". فضمير أنزلناه الذي غاب من أول القدر تم إظهاره في أول الدخان وهو "حم والكتاب المبين".
وأما قوله "في ليلة مباركة" فإنه متصل بقوله "في ليلة القدر". فهي ليلة القدر وليلة مباركة في آن واحد. القدر من حيث الغاية, ومباركة من حيث ثبوت وجودها إذ برك الشيء يعني ثبت, ومباركة من حيث ما ينزل فيها من خير نام واسع إذ البركة معناه ذلك, ومباركة بكسر الراء تشير إلى تحويلها من تنزل عليه إلى شخص مبارك ومصدر للبركة كما قال المسيح "وجعلني مباركاً أينما كنت". ثم "القدر" فيها معنى الاسمية والفاعلية والكينونة, لكن "مباركة" فيها معنى الفعلية والانفعالية والصيرورة, وهذا وجه آخر من وجوه جامعيتها وبرزخيتها وكمالها.
وأما قوله "إنا كنّا منذرين" و "إنا كنّا مرسلين", فإنه يكشف عن الأثر الذي تحدثه هذه الليلة وعلى مّن تنزل الليلة. فالليلة كالكيمياء تحوّل الشخص على نذير ورسول. وهذا يعزز ما ذكرناه من قبل عن أحد آثار الليلة وكون نور الرسالة والولاية مستمر بها إلى قيام الساعة. فحين تنزل على النذر والرسل, وبها يصير الإنسان نذيراً رسولاً. كما قال الله عن أهل الفقه "لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم", وكما قال عن الذين يتلون آيات الله في سورة القصص "تتلو عليهم آياتنا ولكنا كنا مرسلين", وكما ورد في أحد مناسبات نزول قوله تعالى "أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون" أن القوم استهزؤوا بقراء القرءان من أصحاب الرسول, فأدخلتهم الآية القرءانية تحت اسم "رسوله" لأن رسول رسول الله هو رسول الله. فالإنذار والإرسال الإلهي ثمرة ليلة القدر المباركة.
وأما قوله "فيها يُفرَق كل أمر حكيم أمراً من عندنا". ففي بيان لحقيقة الأمر ويعزز ما ذكرناه من قبل. إذ الأمر كان حكيما من الإحكام والوحدة وليس فقط من الحكمة وإن كان كذلك أيضاً, بدليل أنه قال "يفرق كل أمر حكيم" فحكيم ضد يُفرَق, فالأمر الحكيم فوق صار مفرقا تحت, كما قال تعالى "وقرءاناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث" وقد فرقه فجعله من سورة كثيرة وآيات كثيرة في السورة وكلمات وأحرف كثيرة في الآية, فضلاً عن فرقه لقصص وأحكام وأمثال ومفاهيم. فإذن كان حكيماً وصار مفرقاً, مع بقاءه علياً حكيماً في حقيقته وإنما صار مفرقا في ما تجلى من صورته كما قال تعالى "وإنه لفي أم الكتب لدينا لعلي حكيم". فهذا معنى الوحدة والاتصال. أما معنى البقاء والذي ذكرناه أنه تنزل من عالم البقاء إلى عالم الفناء, فإن الآية من الدخان قالت "أمراً من عندنا", ومعنى "من عندنا" أي من مستوى البقاء الذي هو ضد مستوى الفناء, لقوله تعالى "ما عندكم ينفد وما عند الله باق", فقوله "عندنا" يعني باق غير فان.
وأما قوله "رحمة من ربك إنه هو السميع العليم رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين لا إله إلا هو يحيي ويميت ربكم ورب آبائكم الأولين" فكله استدلال على حقائق ليلة القدر وما ينزل فيها. فقوله (رحمة من ربك) يشير إلى "ربك" بمعنى أن الذي سينالون هذه الرحمة هم الذين يتبعونك, أي أمة محمد وورثته. وقوله (رحمة) وذكره اسم (السميع العليم) والربوبية والألوهية كلّه إرجا ع للمبادئ الحقيقة لوجود هذه الليلة واستمراريتها في الأمة. فكما أن الأمة احتاجت إلى رسول الله في أول الزمان وهو رحمة لهم, كذلك الأمة دائماً بحاجة إلى منذر ورسول من عند الله, فلا يصلح الخلف إلا بما صلح به السلف, ورحمة الله بالأمة والعالمين لا تنقطع, والأمر يرجع إلى أسمائه الحسنى وربوبيته للعالم فكما أن أسمائه لا تزول وربوبيته لا تحول كذلك لابد من وجود أنوار هذه الليلة وحدوث التنزل فيها ما بقيت الأمة والإنسان على

الأرض. فطالما أن الله هو الله فلابد أن يوجد في الأرض حجّة الله الذي هو موضوع قوله "تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر".
قال: فماذا عن قوله بعدها "بل هم في شك يلعبون" ولماذا توجد "بل" هنا؟
قلت: لأن كل من لا يكون من أهل ليلة القدر أو تابع لواحد من أهل ليلة القدر, فإيمانه شك, ودينه لعب. فبين البيان السابق وبين "بل" يوجد سؤال مفترض وهو: فماذا عن من لم يكن من أهل ما سبق ويتبع أهله فهل له إيمان وعمل؟ فقال الله: بل هم في شك يلعبون. وكذلك لو نظرت في عقائدهم ومذاهبهم ستجد مصداق قوله تعالى "هم في شك يلعبون".
قال: فيبدو أننا نستطيع قراءة بقية سورة الدخان على هذه الشاكلة ومقارنتها بسورة القدر؟
قلت: بلى, فإن سورة القدر هي النسخة المختصرة من سورة الدخان. وقد ذكر الشيخ ابن عربي رضي الله عنه اتصال السورتين في الفتوحات المكية, وللشيخ تعليقات شريفة على هذه السورة العظيمة سورة القدر في الفتوحات من الخير جمعها في موضع واحد.

.....-.....

(شئ من فهم الشيخ محيي الدين ابن عربي لسورة القدر)

عن زمان ليلة القدر وتفسيره : كتب الشيخ {واختلف الناس في ليلة القدر أعنى في زمانها، فمنهم من قال هي في السنة كلّها تدور، وبه أقول. فإني رأيتها في شعبان وفي شهر ربيع وفي شهر رمضان وأكثر ما رأيتها في شهر رمضان وفي العشر الآخر منه ورأيتها مرّة في العشر الوسط من رمضان في غير ليلة وتر وفي الوتر منها، فأنا على يقين من أنها تدور في السنة في وتر وشفع من الشهر الذي تُرى فيه}.

وقال {وجعلها دائرة منتقلة في الشهور وفي أيام الأسبوع حتى يأخذ كل شهر من الشهور قسطه منها وكذلك كل يوم من أيام الأسبوع، كما جعل رمضان يدور في الشهور الشمسية حتى يأخذ كل شهر من الشهور الشمسية فضيلة رمضان فيعمّ فضل رمضان فصول السنة كلّها فلو كان صومنا المفروض بالشهور الشمسية لما عمّ هذا التعميم، وكذلك الحجّ سواء، وكذلك الزكاة فإن حولها ليس بمعيّن إنما ابتداؤه من وقت حصول المال عند المكلف فما من يوم في السنة إلا وهو رأس حول لصاحب مال فلا تنفك السنة إلا وأيامها كلها محل للزكاة وهي الطهارة والبركة فالناس كلهم في بركة الزكاة كل يوم يعمّ كل من زكّى فيه ومن لم يزكّ}.

وقال {وكانت تلك الليلة المنزل فيها التي هي ليلة القدر موافقة ليلة النصف من شعبان، فإنها ليلة تدور في السنة كلّها. وأما نحن فرأيناها تدور في السنة، وأنا رأيناها أيضاً في شعبان ورأيناها في رمضان في كل وتر من شهر رمضان وفي ليلة الثامن عشر من شهر رمضان على حسب صيامنا في تلك السنة، فأي ليلة شاء الله أن يجعلها محلاً من ليالي السنة للقدر الذي به تسمى ليلة القدر جعل ذلك.}.

عن مقامات الناس في قيام ليلة القدر: كتب الشيخ { فمن قام من أجل ليلة القدر فقد قام لنفسه، وإن كان قيامه لترغيب الحق في التماسها ومن قام لأجل الاسم الذي أقامه رمضان أو غيره فقيامه لله لا لنفسه وهو أتمّ، والكل شرع. فمن الناس عبيد ومنهم أجراء، ولأجل الإجارة نزلت الكتب الإلهية بها بين الأجير والمستأجر، فلو كانوا عبيداً ما كتب الحق كتاباً لهم على نفسه فإن العبد لا يوقّت على سيده إنما

هو عامل في ملكه ومتناول ما يحتاج إليه. فأولئك لهم أجرهم ،والعبيد لهم نورهم وهو سيدهم فإنه نور السموات والأرض، قال تعالى "أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم لهم أجرهم" يعني الأجراء وهم الذين اشترى الحق منهم أنفسهم ونورهم وهم العبيد والإماء، جعلنا الله وإياكم من أعلاهم مقاماً وأحبهم إليه إنه الوليّ المحسان}.

عن معنى خيرية الليلة على ألف شهر: {واعلم أن ليلة القدر إذا صادفها الإنسان هي خير له فما ينعم الله به عليه من ألف شهر إن لم تكن إلا واحدة في ألف شهر فكيف وهي في كل اثني عشر شهراً في كل سنة، هذا معنى غريب لم يطرق أسماعكم إلا في هذا النصّ. ثم يتضمن معنى آخر وهو أنها خير من ألف شهر من غير تحديد، وإن كان الزائد على ألف شهر غير محدود فلا يدرى حيث ينتهي، فما جعلها الله أنها تقاوم ألف شهر بل جعلها خيراً من ذلك أي أفضل من ذلك من غير توقيت، فإذا نالها العبد كان كمن عاش في عبادة ربه مخلصاً أكثر من ألف شهر من غير توقيت، كمن يتعدّى العمر الطبيعي يقع في العمر المجهول وإن كان لابدّ له من الموت ولكن لا يدري هل بعد تعدية العمر الطبيعي بنَفَس واحد وبآلاف من السنين، فهكذا ليلة القدر إذا لم تكن محصورة كما قدّمنا}.

وقال الشيخ {فإن خير الشهور ما كان فيه ليلة القدر، فهي خير من ألف شهر فيه ليلة القدر}.

وقال الشيخ {فإن كان ذلك من ليالي السنة ليلة لها خصوص فضل على غيرها من ليالي السنة كليلة الجمعة وليلة عرفة وليلة النصف من شعبان وغير ذلك من الليالي المعروفة فينضاف خير تلك الليلة إلى فضل القدر فتكون ليلة القدر تفضل ليلة القدر في السنة التي لا ينضاف رليها فضل غيرها فاعلم ذلك}.

عن سبب تحديد "ألف شهر" وسبب نزول القرءآن فيها: {"خير من ألف شهر" أي خير من الكل لأنه منتهى العدد البسيط الذي يقع فيه التركيب إلى ما لا يتناهى، كذلك ما يخلق الله لا يتناهى دائماً فإنه خالق على الدوام،}.

وقال الشيخ {"خير من ألف شهر" فأتى بغاية أسماء العدد البسيط الذي لا اسم بعده بسيط إلا ما يتركب، كما كان القرءان آخر كتاب أنزل من الله، كما كان من أنزل عليه آخر الرسل وخاتمهم، ثم أضاف ذلك الاسم الذي هو ألف إلى شهر بالتنكير فيدخل الفصول فيه والشهر العربي قدر قدر قطع منازل درجات الفلك كله لسير القمر الذي به يظهر الشهر. فلو قال أزيد من ذلك لكرر ولا تكرار في الوجود بل هو خلق جديد، ولو نقص بذكر الأيام أو الجُمَع لما استوفى قطع درجات الفلك فلم تكن تعمّ رسالته ولم يكن القرءآن يعمّ جميع الكتب قبله، لأنه ما ثمّ سير لكواكب يقطع الدرجات كلّها في أصغر دورة إلا القمر الذي له الشهر العربيفلذلك نزل في ليلة هي خير من ألف شهر أي أفضل من ألف شهر، والأفضل زيادة والزيادة عينها وجعل الأفضلية في القدر وهي المنزلة التي عند الله لذلك المذكور}

عن فضل ليلة القدر: {قال الله تعالى يخاطب محمداً صلى الله عليه وسلم "ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخر" وذكر مسلم والنسائي من حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "من قام ليلة القدر-وفي مسلم "فيوافقها"-إيماناً واحتساباً غُفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخر" يقول يستر عنه ذنبه حتى لا يخجل وإن كان ممن قيل له "افعل ما شئت فقد غفرت لك" كما ورد في الصحيح فيكون قد ستر عنه خطاب التحريم وأبيح له شرعاً فما تصرّف إلا في مباح فإن الله لا يأمر بالفحشاء، فلولا عظم قدرها ما ألحقها الله بصفة العلم الذي هو أشرف الصفات وهذا أمر تعالى نبيّه صلى الله عليه وسلم

بطلب الزيادة منه. ومعنى قولي "ألحقها الله" لما ورد في الصحيح أن "العبد إذا أذنب ذنباً فعلم أن له ربّا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب يقول الله له في الثالثة {افعل ما شئت فقد غفرت لك}" وما ثَمّ سبب موجب لإباحة ما حرّم عليه فعله إلا العلم، فلحق فضل ليلة القدر بمرتبة العلم فيما ذكرناه. وقال صلى الله عليه وسلم "من حُرم خيرها فقد حُرِم" ذكره النسائي، وأي خير أعظم من رفع التحجير فذلك جنّة معجّلة}.

عن حقيقة كلمة "شهر": {واعلم أن الشهر هنا بالاعتبار الحقيقي هو العبد الكامل إذا مشى القمر الذي جعله الله نوراً فأعطاه اسماً من أسمائه ليكون هو تعالى المُراد لا جرم القمر، فالقمر من حيث جرمه مظهر من مظاهر الحق في اسمه النور، فيمشي في منازل عبده الحصورة في ثمانية وعشرين، فإذا انتهى سُمّي شهراً على الحقيقة لأنه قد استوفى السير واستأنف سيراً آخر، هكذا من طريق المعنى دائماً أبداً، فإن فعل الحق في الكائنات لا يتناهى فله الدوام بإبقاء الله تعالى، كما أن العبد يمشي في منازل الأسماء الإلهية وهي تسعة وتسعون، التاسع والتسعون منها الوسيلة وليست إلا لمحمد صلى الله عليه وسلم، والثمانية والتسعون لنا كالثمانية والعشرين من المنازل للقمر، يسميه بعض الناس الإنسان المفرد، والعشرون خُمْس المائة لأنها في الأصل مائة اسم لكن الواحد أخفاه للوترية فإن الله وتر يحب الوتر، فالذي أخفاه وتر والذي أظهره وتر أيضاً. وإنما قلنا منبهين على منازل القمر ثمانياً وعشرين منزلة لأنها قامت من ضرب أربعة في سبعة، ونشأة الإنسان قامت من أربعة أخلاط مضروبة في سبع صفات من حياة وعلم وإرادة وقدرة وكلام وسمع وبصر، فكان من ضرب المجموع بعضة في بعضه الإنسان، ولم يكن له ظهوراً إلا بالله من اسمه النور لأن النور له إظهار الأشياء وهو الظاهر بنفسه، فحكمه في الأشياء حكم ذاتي، كذلك الشهر ما ظهر إلا بسير القمر من حيث كونه نوراً في المنازل، قال تعالى "والقمر قدّرناه منازل" فإذا انتهى فيها سيره فهو الشهر المحقق وما عداه مما سُمّي شهراً فهو بحسب ما يصطلح عليه فلا منافرة، ولله تعالى في كل منزلة من العبد ينزلها اسم النور حكم خاص قد ذكرناه في هذا الكتاب في نعت السالك الداخل والسالك الخارج أيضاً، والفاصل بين السلوكين ليلة الأبدار وهي ليلة النصف من ثمانية وعشرين ليلة الرابع عشر من الشهر المحقق وليلة السرار منه والنور فيه كامل أبداً فإن له وجهين والتجلي له لازم لا ينفك عنه، فإما في الوجه الواحد وإما في الوجهين بزيادة ونقص في كل وجه، فله الكمال من ذاته لابدّ منه، وله الزيادة والنقص من كونه له وجهان، فكما زاد من وجه نقص من وجه آخر وهو هو لحكمة قدّرها العزيز العليم..

وفي كفتي ميزاننا لك عبرة . وأنت لسان فيه إن كنت تعقلُ

إذا رجحت إحداهما طاش أختها . وأنت لما فيها تميل وتسفلُ}.

وقال الشيخ {وجاء بالشهر لشهرة ذلك في كل شهر من الألف ليلة القدر لابد من ذلك،}.

عن سبب إضافة القدر إلى الليل دون النهار: {وجعل سبحانه إضافة الليل إلى القدر دون النهار لأن الليل شبيه بالغيب والتقدر لا يكون إلا غيباً لأنه في نفس الإنسان، والنهار يعطي الظهور، فلو كان بالنهار لظهر الحكم في غير محله ومناسبه، فإن الفعل في الظاهر لا يظر إلا على صورة ما هو في النفس، فخرج من غيب إلى شهادة بالنسبة إلى الله، ومن عدم إلى وجود بالنسبة إلى الخلق}.

عن معنى "فيها يفرق كل أمر حكيم": {فهي ليلة يفرق فيها كل أمر حكيم، فينزل الأمر إليها عيناً واحدة ثم يفرق فيها بحسب ما يعطيه من التفاصيل، كما تقول في الكلام إنه واحد من كونه كلاماً، ثم

يفرق في المتكلم به بحسب أحوال الذي يتكلم به إلى خبر واستخبار وتقرير وتهديد وأمر ونهي وغير ذلك من أقسام الكلام مع وحدانيته}.

عن معنى "القدر": {فهي ليلة مقادير الأشياء، والمقادير ما تطلب سوانا، فلهذا أُمرنا بطلب ليلة القدر وهو قوله صلى الله عليه وسلم "التمسوها" لنستقبلها كما يُستَقبَل القادم إذا جاء من سفره والمُسافر إذا جاء من سفره فلابدّ له إذا كان له موجود من هدية لأهله الذين يستقبلونه فإذا استقبلوه واجتمعوا به دفع إليهم ما كان قد استعده به لهم، فتلك المقادير فيهم، وبذلك فليفرحوا، فمنهم من تكون هديته لقاء ربّه، ومنهم من تكون هديته التوفيق الإلهي والاعتصام، وكل على حسب ما أراد المُقدِّر أن يهبه ويعطيه لا تحجير عليه في ذلك}.

عن علامة حدوث ليلة القدر وتفسيرها: {وعلامتها محو الأنوار بنورها}. {وإنما محى نور الشمس من جرم الشمس في صبيحة ليلتها إعلاما بأن الليل زمان إتيانها والنهار زمان ظهور أحكامها فلهذا تُستقبَل ليلاً تعظيماً لها، فمن فاته إدراكها فليرقب الشمس، فإذا رأى العلامة دعا بما كان يدعو به في الليلة لو عرفها، فإن محو نور الشمس لنورها كنور الكواكب مع ظهور الشمس لا يبقى لها نور في العين، وبهذا يتقوى مذهب من يجعل الفجر حمرة الشفق لقوله تعالى "هي حتى مطلع الفجر" أي إلى مطلع الفجر فذلك القدر هو الذي يتميز به حد الليل من النهار الفجر الطالع ما هو ذلك الفجر في ليلة القدر من نور الشمس وإنما هو نور ليلة القدر ظهر في حجم الشمس كما أن نور القمر إنما هو نور الشمس ظهر في جرم القمر فلو كان نور القمر من ذاته لكان له شعاع كما هو للشمس ولما كان مستعاراً من الشمس لم يكن له شعاع كذلك الشمس لها من نور ذاتها شعاع فإذا محت ليلة القدر شعاع الشمس بقيت الشمس كالقمر لها ضوء في الموجودات بغير شعاع مع وجود ذلك الضوء فذلك الضوء نور ليلة القدر حتى تعلو قيد رمح أو أقل من ذلك فحينئذ يرجع إليها نورها فترى الشمس تطلع في صبيحتها صبيحة ليلة القدر كأنها طاس ليس لها شعاع من وجود الضوء مثل طوع القمر لا شعاع له، وإنما ذكرت لك ذلك لتعلم بأي نور تستنير في صبيحة ليلة القدر، فتعلم أن الحكم في الأنوار كلها لمن نوّر السموات والأرض وأنزل الأنوار ما يفتقر إلى مادة وهو المصباح فإذا أنزل الحق نوره في التشبيه إلى مصباح وهو نور مفتقر إلى مادة وهي الدهن فما هو أعلى منه من الأنوار أقرب إلى التشبيه وأعلى في التنزيه وإنما أعلمنا الحق بذلك وجاء بكاف الصفة في قوله "كمشكوة" إلى آخر الآية إعلاماً أنه نور كل نور بل هو كل نور وشرع لنا طلب هذه الصفة فكان صلى الله عليه وسلم يقول "واجعلني نوراً" وكذلك كان صلى الله عليه وسلم}.

عن حقيقة ليلة القدر: {فأنت "ليلة القدر" لأنك من طبيعة وحق، فشهد ذلك بعظم القدر قبل نزول القرءان عليك}.

عن حقيقة "خير من ألف شهر": {فأنت "خير من ألف شهر"}.

عن معنى "من كل أمر": {فهي جامعة لكل أمر فهي العامّة في جميع الموجودات}.

عن ثمرة ليلة القدر في أهلها: أنشد الشيخ..

إن الرداء الذي لم يدرِ لابسه . هو الرداء الذي الرحمن لابسهُ

به تزيّن عند العالمين من الأ . رواح والملأ القلبي حارسه

فإنه بدت منه أخلاق تحيد به . عن الهدى فرسول الله سائسه

قال تعالى "من يطع الرسول فقد أطا ع الله" وقال "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله" وقال تعالى في الخبر عنه "وسعني قلب عبدي المؤمن" فالأمر حق ظاهره صورة خلق فهو من وراء ما بدا، كما أن المرتدي من وراء ردائه، فالعبد هو كبرياء الحق وعظمته، فإنه قال "الكبرياء ردائي" ولهذا كان المخلوق محلّ عظمة الله، لأن العظمة صفة المُعَظَّم لا في المُعَظِّم، ولو كانت في المُعظِّم لما تعوّذ منه من لا يعرفه. قال الله لأبي يزيد لما خلع عليه أسماءه "أخرج إلى عبادي بصورتي فمن رآك رآني"، فلما خطا غُشي عليه فقال "ردّوا عليّ حبيبي فإنه لا صبر له عنّي". فمن عرف نفسه عرف الله، ومن عرف الله لم يعرف نفسه، والعلم بالله تعالى جهلك بك، والعلم بك علمك بالله فإنه منه، كما قال جميعاً منه ما هو منك وليس إلا معرفة المنزلة والقدر "إنا أنزلناه في ليلة القدر" "نزل به الروح الأمين على قلبك" فأنت "ليلة القدر"}.

عن العلاقة بين سورة القدر وسورة الدخان (الباب ٣٤٠): {ومن هذا المنزل نزل الروح الأمين على قلب محمد صلى الله عليه وسلم بسورتين سورة القدر وسورة الدخان. وسورة الدخان تفرّق ما تجمعه سورة القدر، فمن لا علم له بما شاهده يتخيّل أن السورتين متقابلتان، ولم يتفطن للمنزل الواحد الذي جمعهما ولم يتفطن لنشأته التي قامت من جمعها للمتقابلات الطبيعية. وصاحب الكشف الصحيح إذا دخل هذا المنزل وكان له قلب وهو شهيد رأى أن سورة القدر لا تقابل بينها وبين سورة الدخان فإن سورة القدر تجمع ما تعطيه سورة الدخان لتفرقه على المراتب، فتأخذه سورة الدخان فتفرقه على المراتب لأنها علمت من سورة القدر أنها ما جمعت ذلك وأعطته إياها إلا لتفرقه. فسورة القدر كالجابية لسورة الدخان. هكذا هو الأمر. وهما سورتان لهما عينان ولسانان وشفتان، تعرفان وتشهدان لمن دخل هذا المنزل بأنه من أهل المقام المحمود وأنه وارث مكمل. ويتضمن هذا المنزل علم المطابقة والمناسبة والمراقبة وعلم التلويح والرمز، وعلم النفوذ في الأمور من غير مشقة لأن النفوذ في الأمور بطريق الفكر من أعظم المشقات وعلم الإبانة والكشف وعلم النشآت الطبيعية...وعلم الرحمة...وعلم الأذواق..}.

.....-.....

(عن الفضائل المروية لسورة القدر)

قال: قرأت اعتراضات لبعض ال وهب ة على أحاديث فضائل قراءة سورة القدر, فهل لي أن أعرضها عليك؟

قلت: تفضل, وتكرمني بها.

ورد في بعض الأحاديث في فضل ليلة القدر أنها تُقرأ لحفظ جميع العلوم, فما معنى ذلك؟

قلت: لأن كل علم هو من تعليم الله, وتعليم الله نور واحد يظهر في معان مختلفة, وهذا النور الواحد هو الذي نزل في ليلة القدر, وقراءة السورة حقيقته التحقق بحقيقتها بالتالي هو التحقق والاستنارة بذلك النور الواحد الذي فيه كل العلوم بالقوّة والكمون وبنحو مكنون مخزون. فمن قرأ أي جمعت ذاته حقيقة سورة القدر فهو عالم بكل العلوم بالقوّة والإجمال لا بالفعل والتفصيل. وإنما أشكل الأمر على من لم يفهم حقيقة النور الآلهي وواحديته ومصدر العلم ومنبعه والفرق بين الكمون والظهور.

قال: أليس في أحاديث فضائلها مبالغة في الأجور؟
قلت: قد ورد في قول "لا إله إلا الله" أعظم من كل ما ورد في سورة القدر, فإن شهادة التوحيد سبب للفلاح الأبدي ونيل ما تشاء من نعيم خالد لانهائي, وكل ما ورد في سورة القدر إنما هو شيء من أمور هذا العالَم أو شيء من نعيم الآخرة, وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصحاح أن بعض أعمال الدين خير من الدنيا وما فيها وخير مما طلعت عليه الشمس وأن الدنيا لا تزن عند الله جناح بعوضة فأين المبالغة في أجور الدنيا وأما أجر الآخرة فقد قررنا بأن شهادة التوحيد وهي أقلّ في عدد الأحرف وأسهل في النطق وأظهر في المعنى من سورة القدر ومع ذلك اقترن بها من الأجر نعيم الآخرة كلّه. فالذي يحكم بالمبالغة في الأجور يبدو أنه إما معاند وإما بخيل يريد البخل وينسب إلى الله البخل, وأما بالنظر إلى الكتاب والسنة فقد ورد ما هو أعظم أو مثل لما هو أقلّ أو مثل حسب الصورة.
قال: لكن قد ورد في بعض أحاديث فضائلها قراءتها عند الوضوء وعند القبر ولم يرد في حديث جواز قراءة القرءان عند الوضوء أو عند القبر؟
قلت: أولا قد ورد الحديث, وهو حديث الفضائل هذا! ثانياً قراءة القرءان جائزة في كل وقت لأنها من ذكر الله وذكر الله على كل حال جائز, ولا أقل أنه لم يرد نهي عن قراءته عند الوضوء أو بعده أو عند القبر, والأصل الجواز بناء على المبدأ الكلّي للقراءة والذكر. وكما أن بلال استحدث صلاة بعد الوضوء وتقبلها الله وأقرّه النبي عليها لاحقاً, كذلك يجوز استحداث بعض الصلاة أي قراءة القرءان بعد الوضوء. وأما عند القبر, فكما جاز الدعاء عند القبور والصلاة على أهل القبور والسلام عليهم, فكذلك تجوز قراءة القرءان لأن في القرءان الدعاء والصلاة والسلام وكل أنوا ع الخير. وقد قال الرسول "اقرأوا على موتاكم يس" ومن معاني ذلك قراءتها على الميت نفسه, ومن ذلك عند القبر. ثم إن كانت قراءة القرءان لا تجوز عند القبر فيلزم عن هذا عدم جواز قراءة القرءان عند ال و هـ ي ة !
قال: ثم قال ال وهـ بي أن ما ورد في بعض الأحاديث من كون الدعاء يُستجاب بعد قراءتها لا يمكن قبوله من حيث أنه لو صح ذلك لاشتهر شهرة كبيرة.
قلت: قد قال الله "ادعوني أستجب لكم" وهل كل دعاء مستجاب بكل صورة وكيفما اتفق وحسب ما اشتهى الداعي. من المعلوم أن الأمر ليس كذلك. فاستجابة الدعاء لها شروط, بيّنها القرءان وشرحها النبي صلى الله عليه وسلم, من قبيل أن عدم أخذ الناس على يد الظالم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يؤدي إلى حالة وصفها النبي بقوله "لا يستجاب لكم" أي بعد الدعاء. ويوجد شرط المعرفة الكامن في "ني" من "ادعوني". ويوجد شرط العلم بمضمون الدعاء كما قال الله لنوح "لا تسألن ما ليس لك به علم". ويوجد شرط الاضطرار والشعور بذلك "أمن يجيب المضطر إذا دعاه". وعلى هذا النمط. فما ورد في حق سورة القدر داخل في ذلك. وقد وردت أحاديث صحاح بأن بعض الأدعية مستجابة وأنها باسم الله الأعظم الذي إذا دُعي به أجاب, لكن من المجرّب ظاهراً أن ليس كل من يدعو بذلك يستجيب الله له حسب صورة دعائه. فكما أن السلفي الغبي (الغبي وصف لجوهر السلفي وليس وصفاً زائداً له) يقبل بتلك الآيات والأحاديث فليقبل بهذه أيضاً. أما اللباب الذي أعطيه لك في معنى استجابة الدعاء بعد قراءة سورة القدر فهو أن كل المعاني التي لو تحقق بها العبد صار مستجاب الدعوة وكل الغايات الحقيقية التي تطلبها نفس الإنسان موجود في سورة القدر, فمن قرأها حقّاً نال كل ذلك بفضل الله.
قال: أشكل أيضاً بأن في بعض الروايات ذكر لعدد آيات السورة بأنها خمس آيات, لكن عند العلماء يوجد اختلاف هل هي خمس أو ست آيات. وهذا يدل على عدم صحة تلك الأحاديث.

قلت: سبحان الله, وهل كلما اختلف العلماء في مسألة بطلت كل الآيات والأحاديث التي تدل على بعض أقوال العلماء دون البعض الآخر, إذن بطلت الطريقة وسقطت الشريعة من عند آخرها. ثم إن الاختلاف تكاملي, فإن سورة القدر ست آيات بالبسملة, وخمس آيات بدون البسملة. وكلاهما قول صحيح في الحقيقة لأن الحقيقة تحتمل الوجهين باعتبارين.

قال: كيف تحتمل البسملة أن تكون جزءا من السورة وليست بجزء منها في آن واحد؟

قلت: لو نظرت في كل السور, ستجد أنها دائماً تُفتتح بشيء من أمور العبد والكون والوجود المقيّد مهما علت رتبته. مثل الحروف النورانية "كهيعص" أو الحمد الذي هو قول العبد أو التسبيح الذي هو فعل العبد والكون كلّه وهكذا. فالقرءان عبارة عن الأكوان, من أعلاها إلى أدناها, "ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين" و "ما فرّطنا في الكتاب من شيء". أما البسملة فهي عبارة عن الأسماء الحسنى وصلتها بالأكوان وصلة الأكوان بها, أي بحقيقتها. أي العلاقة بين الحق والخلق. والحقيقة هي أن الاسم الإلهي متعال من وجه ومتجلي من وجه. لأن الأكوان شعاع من شمس الأسماء, فالأسماء من جهة ظاهرة في الأكوان, ومن جهة متعالية عليها. بعبارة أخرى, الله من وجه "غني عن العالمين" ومن وجه "رب العالمين". فمن حيث الغنى والتعالي قيل أن البسملة ليست أول آية من كل سورة, ومن حيث الربوبية والظهور قيل أن البسملة هي أوّل كل سورة. القولان صحيحان ويجتمعان عند أهل العرفان والقرءان.

قال: أليس قد ورد أيضاً الخلاف في كونها مكية أو مدنية؟

قلت: كذلك هي مكية ومدنية بل وعالمية وهي لجميع الأمة المحمدية إلى ما شاء الله. فهي مكية من حيث حديثها عن العلم والطريقة واعتبارها المتعالي والأزلي. وهي مدنية من حيث حديثها عن الحكم والشريعة واعتبارها المتجلي والدهري. ففيها الباطن المكي والظاهر المدني, وفيها النبوة والولاية, وفيها الإمامة الكبرى وجوهر الصغرى, وفيها تعليم للكافرين وللمؤمنين وللمنافقين.

قال: فإذن نقبل نصوص فضائلها حتى لو كانت ضعيفة حسب الأسانيد؟

قلت: هي صحيحة المعنى وثابتة الفضل وما ورد في فضائلها هو بعض فضلها لا كلّه. وكل فضل ثبت للقرءان فهو ثبات لسورة القدر لأنها من القرءان وعن القرءان وهي القرءان.

...-...

(فصل : في أحاديث فضائل سورة القدر)

1-عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال "من قرأ (إنا أنزلناه في ليلة القدر) يجهر بها صوته, كان كالشاهر سيفه في سبيل الله, ومن قرأها سرّاً كان كالمتشحط بدمه في سبيل الله, ومن قرأها عشر مرّات غفر له على نحو ألف ذنب من ذنوبه".

أقول: الحديث مبني على عمل وموضوع, ثم كيفيات لذلك العمل وكمّيات, وآثار. العمل هو القراءة. الموضوع هو سورة القدر. الكيفية الأولى هي الجهر, الكيفية الثانية هي السرّ, وكلاهما بغير عدد محدد وحيث أنه ذكر الكمّية في الفقرة الثالثة فالمفهوم أن قراءتها مرّة واحدة جهراً أو سرّاً تنتج ذلك. الفقرة الثالثة هي قراءتها عشر مرّات وهذا وصف كمّي في ظاهره وليس فيه تحديد للكيفية جهراً أو سرّاً. أما الآثار فالأولى أجر المقاتل في سبيل الله وهو حي, والثانية أجر المقتول في سبيل الله فتشير إلى الموت, والثالثة غفران الذنوب.

المبدأ الأكبر لفهم أحاديث الفضائل أنها حكيمة وليست اعتباطية في العلاقات والنسب التي تذكرها. فحين يقال أن قراءة كذا مثل كذا وأن صاحبها له أجر شيء معين يُقاس على أجر عمل آخر, فلابد من

وجود نسبة وعلاقة واقعية بين العملين, ومبنى ذلك على فكرة الحكمة عموماً, وعلى فكرة الترجيح العقلي أي لولا أنه توجد علاقة لما تحقق ترجيح نسبة على أخرى, فلماذا لم يقل: من قرأها جهراً كان له أ, بدلاً من أن يقول كان له ب, والقرينة الثالثة التي تدل على وجود النسبة الحكيمة هي التفاصيل, فحين يشبه المجاهر بالشاهر, والمسرّ بالمتشحط, والعشر بألف ذنب, فهذا يوحي بأن القضية محددة ولها أساس معلوم في الحقيقة. الدليل الرابع هو قوله تعالى "إنما تجزون ما كنتم تعملون" فأثبت العلاقة بين الجزاء والعمل, وبيّن أن الجزاء من جوهر العمل بل أن الجزاء هو ظهور لذات العمل, ولذلك مرة وردت الآية بالباء ومرة بدونها, فمرة يقول "تجزون بما كنتم" ومرة "تجزون ما كنتم", وبدون الباء تدل على أن الجزاء هو العمل لكن يظهر العمل بظهور خاص يناسب النشأة التي يظهر فيها. وبناء على ذلك, حين ننظر في أحاديث الفضائل لاكتشاف النسب والمعاني والعلاقات, لا يقال أن هذا من التكلّف المستحيل, وبالتأكيد ليس للعالِم أن يزعم بأن أحاديث الفضائل إنما هي أكاذيب نطق بها الرسول والإمام الإلهي من أجل تحفيز الناس على العمل وكأن تحفيزهم بأي شيء والكذب على الله والحقيقة أمر جائز في سبيل تحفيز الجهلة لعمل شيء لا يريدون عمله بدون الكذب عليهم. إنما ظلم أحاديث الفضائل مثل ذلك التفكير اللاتفكيري, التفكير السياسي الانتهازي. فتأمل.

معنى القراءة. القراءة ليست التلاوة عند التدقيق. لذلك توجد تلاوة بحق وتلاوة بغير حق كما في قوله "يتلونه حق تلاوته". لكن لا توجد آية: يقرأونه حق قراءته. التلاوة تحتمل الوجهين, لكن القراء لها حقيقة واحدة. القراءة بنت فِعالة وقرء. وفيه معنى الجمع والولادة. بمعنى أن تحمل نفسك معنى المقروء, وتتولد فيك حقيقته. فالقراءة نوع من التماهي مع المقروء كما أن الجنين جزء من أمّه, وصيرورة القارئ مظهراً من مظاهر المقروء كما أن الولد مظهر من مظاهر والدته. فالقراءة تضم الظاهر والباطن, وتجمع القارئ والمقروء, وتوحد بين القارئ والمعنى. ما لم يكن كذلك, أيا كانت درجة تحقق ذلك, فليس قراءة لكنه تلاوة. وبهذا نفهم سبب عدم ورود أي قيد أو كيف للقراءة في أحاديث الفضائل, ويجيب عن شبهة "ها نحن قرأنا السورة كما نص الحديث لكننا لم نجد الآثار التي يذكرها كثواب للقراءة". والجواب: أنت لم تقرأ. كما أن الذي يدعو الله في شيء ولا يستجيب له, لا يعني أنه حقق قوله تعالى "ادعوني أستجب لكم" فيحق له الاعتراض بأنه دعاء ولم تقع الاستجابة, لأن حقيقة الدعاء أوسع مما يظنه هذا الذي يحرك لسانه بأمانيه ويظن أنه قد أتمّ الأمر.

قال الإمام "من قرأ". حرف "من" يدل على العاقل ويشير إليه بصفته الروحية العقلية فقط. فلا يوجد نظر إلى أي صفة غير الروح المجرّد, أي لا التفات إلى لون أو عرق أو عمر أو مال أو منصب أو أي شيء آخر. الشرف بالقراءة. القيمة للعقل. والوسيلة هي الكلمة الإلهية النازلة.

"من قرأ (إنا أنزلناه في ليلة القدر)". ولم يقل: من قرأ سورة القدر. لأن اسم القدر وصفته قد وردت في سور أخرى, فلو قال "من قرأ سورة القدر" فلربما أشكل ذلك على السامع, كما لو قال "من قرأ سورة الصلاة". إلا لو كان المعنى متعارف عليه, لكن الإمام يتكلم للأمّة لا فقط لمن حوله. هذا قول. وقول آخر أقوى هو أن سورة القدر كامنة في أوّل آية منها. لأن باقي السورة إما شرح لمعنى ليلة القدر وفضلها, وإما للمنزلين والإنزال والمنزل عليه والمُنزَل. فقوله (وما أدراك ما ليلة القدر) هو تبيان للعلو المضمر في كلمة "القدر" وصلة الليلة بالإنزال مما يدل على اتصالها بذلك المستوى العالي وبالتالي علوّها على الإدراك البشري المتدني. وقوله (ليلة القدر خير من ألف شهر) كذلك مقارنة لليلة القدر بسائر الدهر, وهو كامن في معنى الإنزال والاتصال والعلو وقابليتها لتحمّل المنزل المضمر في "أنزلناه", وانفرادها عن

سائر الدهر دليل على أنها فيها بعد فوق دهري فتكون خير من ألف شهر. وقوله (تنزل الملائكة والروح فيها) شرح لكلمة "إنّا". وقوله (بإذن ربهم) أيضاً فيه إشارة لمبدأ كلمة "إنّا" التي تبدأ حقيقتها بالله تعالى والروح الأعظم. وقوله (من كل أمر) شرح لضمير "أنزلناه" وعلى ماذا يرجع. وقوله "سلام هي" بيان لمعنى "ليلة" فضلاً عن المعاني الأخرى, إذ الليل سلام لكونه واحداً لا تظهر فيه الفروق والعيوب من حيث الرمز, وكونها قابلة لتقبل أنوار دار السلام وأهلها المتضمن في كلمة "إنا أنزلناه في" أيضاً يدل على معنى "سلام هي". وقوله (حتى مطلع الفجر) تفصيل لمعنى "ليلة" لأن الليلة تنتهي عند مطلع الفجر, وكذلك تفصيل لمعنى "أنزلناه" لأن النازل لا يكون إلا عالياً, بالتالي يوجد مثل السُّلَم ذي الدرجات ويكون مبدأ فجر نوره متصلا بليل نزوله فتكون الليلة سلّما للعروج إلى فجره. وهكذا لو تأملت ستجد أن سورة القدر كامنة في أوّل آية منها, فجاز تسمية السورة باسم الآية التي تجمع تفاصيلها. فالإمام يتكلم إذن من مقام الجمع حين يقول "من قرأ (إنا أنزلناه في ليلة القدر)" أي من تحقق بها على مستوى الجمع والوحدة العليا. وهذه رتبة أشرف وأعلى من رتبة النظر في تفاصيلها, لأن التفاصيل كثرة ودليل على نزول مرتبة المُخاطَب بالنسبة للمُخاطب من مقام الجمع الأعلى. كما أن الأحرف "كهيعص" و "حم" هي كلام أعلى من بقية الكلام التفصيلي, لأن التفاصيل كامنة بنحو أشرف في تلك الكلمات التامات المحيطات, ذكر ذلك الشيخ محيي الدين في كتابه عن أسرار الحروف.

ما العلاقة بين قراءة السورة وبين الجهاد الأصغر, إذ الجزاء الأول والثاني يجعل فضل القراءة كالجهاد الأصغر, سواء من حيث فعل القتال أو من حيث التعرض للقتل؟ الاشتراك في العلة. علّة الجهاد الأصغر عند المؤمنين هي "دفع عدو الله" أو "إعلاء كلمة الله". الدفع حين يتعرض المؤمنون للعدوان, وهم لا يتعرضون لذلك إلا لأن العدو يعاديهم لدينهم أو يريد سلبهم معيشتهم, وكلاهما فيه إرادة لإنهاء حياة المؤمن أو ردّه عن إيمانه. فالمؤمن يجاهد المعتدي حتى يحفظ وجوده في هذا العالَم ليحفظ وجود ذكر الله في العالَم. الإعلاء حين يسعى المؤمنون لنشر كلمة الله في الأمم, فيقف بوجههم أصحاب السلطة في تلك البلاد ويمنعونهم من التكلم بحرية أو التكلم مطلقاً مع الناس لإرادتهم استعباد الناس أو أطفال الأحياء والأجيال القادمة, فيحاربهم المؤمنون لتخليص الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد بواسطة اتباع عقلهم وإرادتهم بدون إكراه خارجي وحكم جبري. فالمؤمن يقاتل لأحد سببين: العيش والكلام. إما عيشه وعيش المؤمنين غيره في الدنيا, وإما فك القيود عن الكلام حتى يصل كلام الله لكل مكان. فغاية العيش هي قراءة كلام الله, وأشرف الكلام هو كلام الله, بالتالي علّة القتال هي قراءة القرءان, على النفس أو على الغير باطمئنان. القراءة على الغير هي التي عبّر عنها الإمام بقوله "يجهر بها صوته". والقراءة على النفس هي التي عبر عنها الإمام بقوله "من قرأها سرّا" لقوله تعالى "اذكر ربك في نفسك تضرعاً وخفية ودون الجهر من القول". وقال تعالى عن القراءة على الغير "وقرءاناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث". وعن القراءة للنفس "اقرأ باسم ربك الذي خلق..اقرأ وربك الأكرم". والقراءة على الناس هي القدرة على جمعهم وضم بعضهم إلى بعض لاستماع القرءان, ففي السعي للقراءة على الغير يوجد السعي لجواز تجمع الناس واستماع القرءان "على مكث" ويشير إلى الاطمئنان والأمان كما يشير إلى الدوام والوقت المتقطع مما يدل على سلامة الأحوال عموماً في البلاد ليتم هذا الأمر, وإلا فإن الخائف إما لا يقرأ على الناس وإما يقرأ بسرعة وعلى عجالة ودفعة واحدة ويفرّ بنفسه, فلا تتم القراءة على مكث "على الناس" أي كل الناس, كبيرهم وصغيرهم, رجالهم ونساؤهم, حرّهم وعبدهم, أبيضهم وأصفرهم وأحمرهم وأسودهم, لا تتم هذه القراءة إلا بتحرير الناس من كل قيد على

عقولهم وعلى تعلمهم وعلى إرادتهم حتى ينظر كل إنسان لنفسه ويعقل عن ربه, ولابد لهم من الأمان والاستقرار العام لذلك. فإذن قراءة القرءان جهاد وهي غاية كل جهاد. ولذلك قال تعالى "وجاهدهم به جهاداً كبيراً" أي بالقرءان. وأوّل الأعداء النفس التابعة للهوى.
ما علاقة قراءة القرءان بغفران الذنوب؟ الذنب إما فرع الجهل وإما فرع اتباع الهوى مع العلم وإما عدم ملائمة الظروف الخارجية للكفّ عن الذنب. تلك أسباب الذنب. أما آثاره, فلكي تزول لابد من معرفة مدى تلك الآثار ومواضعها ثم معرفة كيفية إصلاحها والقدرة على ذلك. والمغفرة تتم حين يزول جذر الذنب من القلب, وعدم مؤاخذة الله العبد بالآثار الخارجة عن قدرته على الإصلاح ويتم ذلك برؤية الله الصدق في العبد وإرادته لذلك لكن العجز الوجودي يعجزه, وكذلك حين يعمل العبد بأقصى ما يستطيعه لكي يمنع حدوث مثل ذلك الذنب منه أو من غيره وذلك بتعليم غيره مثلاً عن ذلك الذنب وأسباب وقوعه فيه وكيفية توقيه, أو حين يتخذ العبد من الإصلاحات ما يشاكل ويشابه الآثار التي ولّدها ذنبه الأول حتى يتم إصلاح الشبيه والنظير. فإجمالاً غفران الذنب يتضمن الصدق والعلم والقدرة والإصلاح. والصدق فرع نور صفاء القلب, والعلم نور كاشف عن الحقيقة, والقدرة نور يقهر العجز والحدود, والإصلاح نور يغير المفاسد, وكل تلك الأنوار هي أشعة نور الله الذي هو "نور السموات والأرض" بالمطلق. فحتى يتحقق الصدق والعلم والقدرة والإصلاح لابد من النور. والنور إنما هو من لدن الله تعالى لقوله "من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور". وهذا النور هو الذي نزل في ليلة القدر. قال تعالى "ولكن جعلناه نوراً" وقال "واتبعوا النور الذي أنزل معه" وقال "جاءكم من الله نور". ونور القرءان هو النور الواحد الجامع لكل الكمالات والفضائل. فمن تحقق بالقرءان وبزغ فيه فجر نوره, ظهرت فيه أنوار الصدق والعلم والقدرة والإصلاح بأوسع معنى ممكن بحسب سعة وقدر الله فيه. فحقيقة غفران الذنوب لا تتم إلا بنور القرءان. ومن هنا دعا النبي صلى الله عليه وسلم "بأن تجعل القرءان ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همّي وغمّي". الحاصل: القرءان وسيلة الغفران. ولذلك قال الإمام "من قرأها عشر مرّات غفر له على نحو ألف ذنب من ذنوبه". ثم لو نظرت في القرءان من حيث تفصيله, ستجد أن فيه ما يؤدي إلى الصدق ويعلم العلم ويفتح باب القوة والقدرة ويهدي إلى طرق وكيفية الإصلاح, وقصصه وأحكامه وأمثاله وبيانه وسرّه يفتح كل ذلك بإذن الله تعالى.
إن الإمام لم يقل: يقرأها على الناس. لكن قال "يجهر بها صوته". فمن أين قلنا بأن المقصود بالجهر هو القراءة على الناس؟ لم نقصد حصر الدلالة, لأن الجهر يحتمل معنى الجهر مطلقاً حتى لو كنت في غرفة وليس معك إنسان في الظاهر, فأنت محقق لقول الإمام "يجهر بها صوته". لكن قرينة المقابلة بالقراءة السرية, وقرينة التشبيه بالشاهر سيفه في سبيل الله ومعلوم أن لا أحد يشهر سيفه في سبيل الله إلا إن كان أمامه شخص آخر, نعلم أن معنى الجهر يشمل القراءة على الغير.
"كالشاهر سيفه في سبيل الله" على عدو الله, فكيف تكون القراءة على أولياء الله من المؤمنين أيضاً كالشاهر سيفه في سبيل الله؟ لأن قراءة القرءان على أي إنسان هي مقاتلة لجهل وهوى وفساد ذلك الإنسان. لأن القرءان إما نور ينزل في ظلمات, إما نور يزيد المستنير نوراً بالتالي يكسر له حدود نوره ويجعله منفتحاً على أفق أعلى مما كان عليه, فالنور دائماً قتال لظلمة الجاهلية أو لظلمة المحدودية. ولذلك قال تعالى بإمكان حدوث قتال مع المؤمنين والإخوة في الدين كما في آية البغي "فأصلحوا بينهما" و "قاتلوا التي تبغي حتى تفئ إلى أمر الله". فالصنف الأول أهل الصلح, والصنف الثاني أهل الحرب. أهل الصلح هم أهل النور المحدودين في نور معين, ويقاتلهم العالِم حتى لا يرضوا بهذا الحدّ. أهل

الحرب هم الذين مالوا إلى الظلمات وانسلخوا عن أمر الله في أمر ما, فيقاتلهم العالِم بنور القرءان حتى يفيئوا إلى أمر الله. القرءان سيف من نور. قال كعب بن زهير:

إن الرسول لنور يُستضاء به . مُهنّد من سيوف الله مسلولُ

وصاحب سيف القرءان مرّة يتّجه للغير, فيكون "كالشاهر سيفه في سبيل الله", ومرة يتجه لنفسه وعقله فيكون "كالمتشحط بدمه في سبيل الله" لأنه يسفك دم نفسه بذلك السيف فتموت نفسه الظالمة والمظلمة وتنبعث بحياة جديدة مستنيرة. القرءان هو الموت والحياة, الموت للحياة.

فضل قراءة السر على قراءة الغير كفضل المقاتل على القتيل. المقاتل قد ينتصر لكن تفتنه الدنيا والغنائم أو يرتدد عن دينه أو أي بلاء آخر ما دام في الدنيا, لكن القتيل في سبيل الله قد جاز القنطرة وفاز بالدرجة. فالذي يقرأ سرّا يكشف عن إخلاصه وصدقه وصحة إرادته, والقنطرة هي الصدق.

فضل آخر لقراءة السر أن الجهر إما أن يعبّر عن السرّ والقلب وإما أن لا يعبر. فإن لم يعبر فهو النفاق وصاحبه في الدرك الأسفل من النار. وإن عبّر فهو فرع والأصل هو السر, والأصل أفضل من فرعه والجوهر خير من مظهره. لذلك فضّل الإمام قراءة السر على قراءة الجهر.

لماذا "عشر مرّات" في قوله "من قرأها عشر مرات"؟ المقصود بالعشرة هو الكمال. العرش والكرسي وسبع سموات والأرض, تلك عشرة كاملة. هذا تفسير. والعلاقة بين العشرة والألف هي واحد إلى مائة. والحسنة بعشر أمثالها لفئة, أما لفئة أخرى فهي كسبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم. والذي يقرأها عشر مرات لأن الإمام قال له ذلك وصدق بوعد الإمام, تضاعفت حسنته, لأنه نال حسنة القرءاة وحسنة الإيمان والاتباع لولي الله. قال الشيخ محيي الدين في الفتوحات المكية, أن العالم على صورة الله, والعالم قائم بعشر معاني وهي المقولات العشر التي قال بها الحكماء, الجوهر والأعراض التسعة التي هي الزمان والمكان والكيف والكم والفعل والانفعال والملك والإضافة والوضع. وذكر الشيخ تأويل المقولات العشر في الحقائق الإلهية قال الشيخ ابن عربي {فما في العالَم شئ لا يكون في الله، والعالم محصور في عشر لكمال صورته إذ كان موجوداً على صورة موجده؛ فجوهر العالَم لذات الموجد، وعرض العالَم لصفاته؛ وزمانه لأزله، وَمكانه لاستوائه، وَكمّه لأسمائه، وَكيفه لرضاه وغضبه، وَوضعه لكلامه، وَإضافته لربوبيته، وَ أن يفعل لإيجاده، وَأن ينفعل لإجابته من سأله. فعمل العالَم على شاكلته}. فالعشرة هي الكمال في معرفة الله ومعرفة تجلّيه أي العالَم. "من قرأها عشر مرات" لأن نور الله ظهر في عشر مقولات, سواء في الحق أو في الخلق. والألف نهاية العدد أي نهاية الحد, والحد هو العالَم, فالألف عبارة عن العالَم كله. فقول الإمام "غفر له على نحو ألف ذنب" يعني غُفرت له ذنوبه الكونية كلّها, فكل ما قام به من أعلى درجة في وجوده إلى أدناها يُغفَر له, لأنه "قرأها" أي جمع في ذاته حقيقة نور الله, ونور الله هو الحق الذي لو قذفه على باطل وظلمة لزهق وصار نوراً وحقّا, "من رآني فقد رأى الحق" لأنه لم يبق في ذاته إلا النور بفضل (إنا أنزلناه في ليلة القدر) فدعا النبي معبّرا عن حقيقته إذ لا يجوز الدعاء بغير علم بحقيقة الأشياء كما علّم الله نوحاً عليه السلام, فقال النبي "اجعلني نوراً". وفي سورة القدر أنوار المقولات العشر. الجوهر هو ضمير "أنزلناه" وهو النور. العرض هو "القدر". الزمان هو "ليلة القدر". المكان هو "مطلع الفجر" بكسر اللام, وهو كذلك كاف "أدراك" وهو الذي نزل عليه القرءان "على قلبك" وكذلك "من كل أمر". الكيف هو "سلام هي" وكذلك "أمر". الكم في "ألف شهر". الفعل "أنزلناه". الانفعال "بإذن ". الملك والإضافة "ربهم" و "الملائكة والروح" و"خير". الوضع في "أنزلناه". وعلى هذا النسق تأمل. فالمعنى: من قرأها عشر مرّات, في كل

مرّة يعرف فيها حقيقة كل مقولة من المقولات العشر الإلهية والكونية, فلا تبقى فيه كل ظلماته من حيث جذورها ومظاهرها.
لماذا قال الإمام "على نحو ألف ذنب" ولم يقل: ألف ذنب؟ قوله "على نحو" يجمع بين الدلالة على الألف وعلى ما دون الألف في آن واحد. وذلك لأن الإنسان قد يقرأ ولا يبلغ تمام القراءة, أو يقصّر في جهة ودرجة, فينقص نوره بقدر تقصيره وقصوره. لكن قد يتمّها فينال الألف كلّها.
ما فائدة قيد "من ذنوبه" في قوله "ألف ذنب من ذنوبه"؟ أي ذنوبه هو وليس ذنوب غيره. قراءتك تغفر ذنوبك, لا ذنوب غيرك. لأن المغفرة منبعها العقل, وعقلك لن يغير إلا نفسك لا نفس غيرك مباشرة, وتغيير نفس غيرك حتى لو كان بوسيلة عقلك إلا أن العامل الحاسم هو عقل ذلك الغير. فعلى كل إنسان تحمل مسؤولية نفسه وإعمال عقله وقراءة كلام ربّه, ولا يعتمد على أحد في ذلك لأنه لن ينفعه أحد ما لم يقرأ بنفسه. جاء رجل إلى الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير رضي الله عنه وسأله الدعاء له, فأجابه الشيخ ببيت شعر كان يردده كثيراً معناه "ما أشد الظلم في عالم الناس هذا, هم يذنبون ويريدون مني أن أعتذر لهم". هذا هو الأصل. كل إنسان يتحمل مسؤولية نفسه. "عليكم أنفسكم".
"يجهر بها صوته كان كالشاهر سيفه". فصوتك سيفك. والإشهار مأخوذ من قوله تعالى "شهر" في "ألف شهر". العقلاء يتحاربون بالأصوات أي بالكلمة, الجهلاء يتحاربون بالأسلحة, ولذلك يبغض أهل الله الحرب لأنه اضطرار إلى النزول إلى مستوى الجهلاء. ولذلك قال تعالى "وإن جنحوا إلى السلم فاجنح لها".
القراءة خير من القتال في سبيل الله فضلاً عن كونها خير من القتال في غير سبيل الله. القراءة خير من العبادة والاستغفار, فضلاً عن أن تكون خير من الغفلة والاستهتار. القراءة خير العمل, عند الله وبحكم العقل. ولذلك افتتح بالأشرف والأفضل وبدأ بالأعلى والأجلّ فقال سبحانه وتعالى لخاتم النبيين "اقرأ".
فإن قلت: لكن الإمام لم يخبر عن كون القراءة خير من إشهار السيوف في سبيل الله, لكن أخبر عن المماثلة "كالشاهر". أقول: الكاف للتمثيل بمعنى التشبيه وليست للمماثلة بمعنى المساواة. كيف والمقاتل في الحرب يحارب الأبدان, بينما المقاتل بالقرءان يحارب الأذهان, وتغيير الأذهان أعظم وأولى من ملامسة الأبدان وقتل الإنسان. ثم الإنسان قد يتشحط بدمه في سبيل الله مرة واحدة, بينما قراءة سورة القدر ممكن كل يوم ألف مرّة, وأجر ألف قتلة في سبيل الله خير من أجر قتلة واحدة-على فرض أن الكاف للمساواة في القيمة. ثم إن الجهر بالقراءة, والأولى منها تعليم أسرار السورة, يبقى بعد الإنسان ألف عام, بينما القتال والقتل في سبيل الله لا يكون إلا بقدر عمر الأبدان, وما يبقى خير مما يفنى. والقتال فيه سفك الدماء والتشبه بالأشقياء وتعاسة الشيوخ والأطفال والنساء, لكن القراءة فيها حفظ الدماء واتباع الأنبياء وسعادة الأمة جمعاء. ولكل هذا وغيره نعرف أن كل من يفضل شيئاً على قراءة القرءان ودراسته وتعليمه, سواء كان تحت مسمى "الجهاد" أو غيره, فهو جاهل على أقل تقدير, منافق طالب دنيا بالدين عادة. قال النبي صلى الله عليه وسلم مقالة قاطعة حاسمة "خيركم من تعلّم القرءان وعلّمه". وذكر الله خير من كل جهاد أصغر, بل جهاد هوى النفس خير من الجهاد الحربي الأصغر الذي يقوم بشبيهه قطاع الطرق والعصابات والمرتزقة. لا يقرأ ويعقل إلا أهل الله والأنوار, لكن قد يقاتل الظلمة والفُجّار من الأشرار. فيدل كل ذلك على أن الكاف في قوله الإمام "كالشاهر" و "كالمتشحط" لضرب المثال, فهو تنزيل للمعنى العالي وتقريبه للناس, ومن المعلوم أن نور الله ليس مساوياً لنور مصباح في فتحة حائط بالرغم من ورود الكاف "كمشكاة فيها مصباح". وإن حملنا الكاف في قول الإمام على

المساواة, فالمقصود الاتحاد في الجوهر, أي لأن الجوهر قد يتحد والدرجة تختلف, كما أن النور جوهر واحد لكن أين نور الشمس من نور الشمعة. وعلى ذلك, يكون "كالشاهر" و"كالمتشحط" أي أن الجوهر واحد في الحالتين, فلا تفضّلوا جوهر المقاتل والقتيل في سبيل الله على جوهر القارئ لسورة القدر وكلام الله. ثم يأتي الاحتمال الثاني في قراءة الكاف, ومع القرائن السابقة وغيرها, ليدل على علوّ درجة القارئ على المقاتل والقتيل. فإن نظرت إلى الجوهر كان القارئ كالمقاتل والقتيل, وإن نظرت إلى الأعراض فالقارئ خير من المقاتل والقتيل, بالتالي الوزن بالقسطاس المستقيم يقضي بأفضلية القارئ على المقاتل والقتيل.

أي فضل للجهر بقراءة سورة القدر إن لم يكن ثمة إنسان ليستمع لتلك القراءة؟ الجواب: يُسمع الإنسان بدنه, ويسمع الطبيعة من حوله, ويسمع الملائكة والجن, وكذلك يسمع لقراءته كل أولياء الله من الروحانيين ورجال الغيب وممن للقارئ صلة بهم كما أن الذي يسلم على النبي يبلغه سلامه كذلك الذي يقرأ كلام الله يبلغ ذلك الكلام أهل الله إذ هم أهل القرءان فتصل لأرواحهم قراءة كل قارئ مستنير من أهل الله فتكون كالنفقة العامة والسلام والدعاء وإهداء ثواب الأعمال الصالحة لهم, وأهم من كل ذلك, يسمع الله تعالى له, إذ قال النبي صلى الله عليه وسلم "ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن الصوت يتغني بالقرءان يجهر به". لاحظ ذكر الصوت والجهر بالقرءان هنا, وذكر الإمام للصوت والجهر بالقرءان هناك. وإن كان الله يعلم السر وأخفى, لكنه يعلم أيضاً الجهر من القول. ولكل حضرة حضور. فحضرة الجهر غير حضر السر غير حضرة الأخفى من السر. والقرءان قول, فلابد للإنسان الكامل من قول القرءان جهراً وسرّا وفي ما هو أخفى من السر. ولله سماع خاص في كل حضرة. والحمد لله رب العالمين.

..-..

٢-عن جعفر الصادق عليه السلام في العوذة وهي التي يتعوذ بها من السوء, قال (تأخذ قُلّة جديدة, فتجعل فيها ماء, ثم تقرأ عليها (إنا أنزلناه في ليلة القدر) ثلاثين مرّة, ثم تعلّق وتشرب منها وتتوضأ, ويزداد فيها ماء إن شاء).

الحديث مبني على المناسبة واتصال المراتب ببعضها وفاعلية الأعلى في الأدنى وانفتاح الطبيعة على الفعل الإلهي والروحي.

وهذا بيان المناسبة: العوذة من التعوذ, وهي التوسل بالأقوى لدفع سوء عن النفس. وأعظم الوسائل القرءان لأنه نور الله للعالَم. ومن السوء الجهل, وخبث النفس, والأضرار المبصرة وغير المبصرة التي تحوم في الهواء والأجواء والبيئة. فترى الحديث الجعفري الشريف يشرح الاستعاذة ويجعلها مناسبة للعوذة.

فقوله (تأخذ) عبارة عن التوسل بالغير. لأن القوي في نفسه لا يتوسل لغيره. والغير إن كان غيراً مطلقاً لا يمكن التوسّل به, بل لابد من مناسبة وصلة ذاتية وسنخية من وجه حتى يصح التوسل لأنه توصّل ووصل. فقوله (تأخذ) دليل على أنك لا تجد القوة في نفسك على دفع ما تكره, فأنت عاجز من هذا الوجه. لكن من وجه آخر أنت قادر, لذلك قال لك (تأخذ) أنت ستأخذ. فأنت عاجز قادر في آن واحد من وجهين مختلفين. عجزك يذكرك بعبوديتك له, وقدرتك تذكرك بخلافتك عنه به.

وقوله (قُلّة) ولم يقل: كوزاً أو إناءً. فلا يصح اختزال تفسير الكلمة في أحد معانيها فقط إن كان المعنى يمكن التعبير عنه بواسطة كلمة أظهر منها, لا يصح ذلك في كلام الفصيح. القلة تعني أعلى الشيء وقمّته, وتعني الإناء من الفخار الذي يشرب فيه. نعم قد ترى أن القلة هي الإناء من الفخار, فتكون بتلك الكلمة قد جمعت بين معنى الإناء وخصوصية الفخار, على عكس لو قلت "إناء" فقط لكان المعنى أعم من كونه الإناء المصنوع من فخار. إلا أن الأظهر هو اشتمال القلّة على معنى الإناء الفخاري ومعنى أعلى

الشيء وقمّته. لماذا؟ لأن تأويل القلة هو القلب. وفي القلب معنى الإناء, ومعنى الأعلى والقمّة من حيث أنه أعلى ما في الإنسان وقمّة قيمته فيه "إلا من أتى الله بقلب سليم" و "جاء بقلب منيب".
فقوله (جديدة) كتخصيص للقلّة, أي أن يصير قلبك جديداً. وهذه مقدّمة عملية الاستعاذة من كل ظلمة وسوء التي يشرحها الإمام في الحديث. القلب القديم لا يصلح, وما هو القلب القديم؟ هو القلب الجاهلي, ففيه النجس والرجس والخبث. وما جدّة القلب؟ أن تنسى ما مضى, وتتخلع عن الصور والقيم والتقليد, وتتخلى في غار حراء, وهو الغار الذي يقع خارج بلد عاداتك وتقليدك ومجتمعك. ثم تصعد عليه وذلك رمز النظر العمودي, أي تصعد إلى الأعلى في نظرك ولا تقتصر على النظر الطبيعي والمادي والهمّ السفلي والاقتصار على الالتفات إلى الأسباب الظاهرية. ثم تجلس في الغار الصغير المنفتح على السماء, وصغره يرمز إلى اقتصارك على الضروري من أمور المعيشة حتى تتفرغ للتذكر والتفكر والتأمل والتعقل, وانفتاحه على السماء يرمز إلى لانهائية غايتك, بمعنى أنك قابل بصورة لانهائية قد إمكانك وسعتك الوجودية ولا تسعى نحو قيد معين أو شيء خاص تحد نفسك فيه, بل كل ما هو حق وسام فأنت قابل له وناظر إليه. فجدّة القلب في التجرّد عن القديم والانفتاح على اللانهائي والوعي الحاضر العميق. لابد من قلة جديدة.
ثم بعد أخذ القلة الجديدة, يقول الإمام (فتجعل فيها ماء). الماء هو الذكر والفكر. الذكر هو الماء العذب, الفكر هو الماء الأجاج. وماء البحر الأجاج أيضاً طهور كما قال النبي صلى الله عليه وسلم عن البحر حين سُئل عن الوضوء "هو الطهور ماؤه". فقد يجوز وجود ماء البحر أيضاً, وإن كان الأفضل هو الأخذ بالماء العذب لتحقيق باقي الحديث إذ يأمر الإمام بالشرب منه أيضاً وشرب الماء المالح من الأذى, وإن كان من الممكن التوضؤ به. فالأفضل هو الماء العذب, أي الاقتصار على الذكر. لأن الذكر أيضاً وسيلة لحصول الأفكار النورانية الحقيقية المباشرة الحدسية, حتى لو لم يتصنع التفكير ويتقيد بالعملية التفكرية الذهنية الطويلة المجهدة غير المعصومة وغير المسددة عادة والتي تتاخم الهوى إن لم تهوي فيه فعلاً في معظم الحالات, والهوى يضل عن سبيل الأفكار الحقيقية. فالذكر فيه ذكر وفكر, لكن الفكر ليس فيه الذكر عادة وليس بالضرورة أن يوجد فيه الصواب والعدل والإحسان. ومن هنا قال بعض الأولياء أن عمل النبي صلى الله عليه وسلم في غار حراء كان ذكر الباقيات الصالحات الخمس "سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله".
تجديد القلب ليس بالذكر, لكن بالإرادة والتخلي والقبول. ثم تجعل ماء الذكر في قلبك. وبعد ذكر الله والأسماء الحسنى, وهو المستوى المتعالي, يستعد القلب للتنزل وقبول النور المتجلي, ولذلك قال الإمام بعد جعل الماء فيه (ثم تقرأ عليها "إنا أنزلناه في ليلة القدر"). فالماء تعالي, والقراءة تجلي. ولذلك تلاوة "بسم الله الرحمن الرحيم" وهي الماء تسبق تلاوة "اقرأ باسم ربك الذي خلق".
تقرأ السورة (ثلاثين مرّة) لماذا؟ بعدد كلمات السورة. السورة من ثلاثين كلمة, والواو مرتبطة بكلمتين "وما", "والروح". والإمام لم يعدّ الواو ككلمة مستقلة, وهذا أصل في الباب, ففي عدّ كلمات السورة يتم احتساب الواو كجزء من الكلمة اللاحقة لها إذ الواو لا تأتي إلا وبعدها شيء ظاهر أو ضمني. الواو حرف الجمع, والجمع لا يكون إلا بين المعاني والأمور والأشياء. الواو حرف العقل. ولذلك حتى كلمة "واو" تدل على ذلك الجمع, فالواو الأولى والواو الأخيرة في طرفين والألف في الوسط بينهما مثل الرابط, وكون الطرفين من حرف واحد يدل على وجوب وجود مناسبة ذاتية بين الطرفين حتى يصح الربط بينهما, والرابط الأعلى بين كل شيء هو الألف أي الواحد الحق سبحانه "وهو معكم أينما كنتم". "و" في هجاء

"واو", تدل على الشيء. "ا", فيها تدل على الحق. ثم وردت الواو الجامعة في كلمتين من سورة القدر: "وما" وهو حرف النفي, ويدل على العدم. "والروح" وهو شيء ثابت, علوي, قدسي, نوراني, أي وجودي. فمرة ارتبطت بكلمة نفي ومرة بكلمة إثبات, مرة بكلمة عدم ومرة بكلمة وجود. وكذلك الواو تربط بين المعاني المعدومة أو المعاني الموجودة. إذ قد تعطف المعدومات على بعضها البعض كما قد تعطف الموجودات على بعضها البعض, وكل ذلك بالواو. فالواو حرف عطف, يعطف على كل شيء ويجمعه بشبيهه وقرينه ويحكم الصلات بينهما.

الأصل الثاني المستفاد من قراءتها (ثلاثين مرة) هو أن الإمام يفيدنا بأن بركة السورة تظهر بقراءتها بعدد كلماتها. وهذا أصل عام فاظفر به واحمد الله. ومن التناسب أيضاً ما سبق وبيّناه عند الحديث على الثلاثين في الشهر, وذلك أن الثلاثين ترمز على تمام الشهر القمري والقمر هو القابل, فالثلاثون عبارة على تمام القابلية وتمام ظهور الشيء في الشيء. وكذلك هنا, القراءة ثلاثون مرة تفيد تمام ظهور بركة السورة في ماء القلة الجديدة. وأما تطبيق جوهر هذا المعنى, فهو أنه عليك بقراءة السورة القرءانية حتى تفهمها تمام الفهم, بغض النظر عن العدد الكمّي لمرات القراءة. فالبركة الغيبية غير المعرفة الشهادية, البركة الغيبية تكون بقراءة السورة بحسب عدد كلماتها, المعرفة المشهودة للقلب تكون بقراءتها حتى يشهد القلب معانيها وتنكشف له أسرارها. الثلاثون تدل من وجه على الكمية, وتدل بذلك على البركة , وتدل من وجه آخر رمزي على التمامية, وتدل بذلك على المعرفة. ونجد هنا أيضاً أصل تكرار الدرس والإعادة الذي أخذ به العلماء, فكان بعضهم يعيد الدرس خمسين مرة وبعضهم سبعين مرة وبعضهم يزيد وينقص عن ذلك. والحقيقة أن لا تكرار بمعنى المساواة في أجزاء المُكَرَر, لأن المرة الثانية التي تقرأ فيها النص أو الدرس لن يكون هو هو نفس الدرس بالنسبة لك حين قرأته أول مرة, بل سيكون أظهر وأيسر ولو بقدر حبة خردل.

قال الإمام (ثم تعلّق وتشرب منها وتتوضّأ). تعلّق في الكتب, لأن تعليق القلة يشير إلى ظهورها, وكذلك القلب لا يظهر إلا في الكتب. ولذلك قيل "علّق" في الدرس, أيضاً. أي بعد حصول التجديد والماء والقراءة, سيبدأ قلبك يفيض بالعلم والإيمان, فماذا تفعل؟ (ثم تعلّق) أوّلاً. فتحفظ كل ما يرد عليك وتكتبه قدر إمكانك. (وتشرب منها) بقراءة الكتب والاستفادة مما انفتح لك.في تغذية نفسك (وتتوضأ) كلما احتجت بحدوث حادث ما تحتاج معه إلى فكرة أو كلمة, فترجع إلى ما انفتح لك في قلبك وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم لذلك الطاهر القلب "استفت قلبك". ثلاثة أعمال: التعليق والشرب والوضوء. أي الكتابة والاستفادة والإجابة. كل ذلك من أسرار سورة القدر وقوّتها.

(ويزداد فيها ماء إن شاء). لأن خير سورة القدر لا حد له. إذ في كل عام ليلة القدر وتنزل جديد وتجديد, ولاحظ ارتباط معنى القلة الجديدة بفكرة المجدد التي سبق وأن شرحناها. ماء السورة لا حد له, ما شاء الله. هذا وجه. وجه آخر هو أن قلب العارف الذي فيه ماء سورة القدر, كلما دخله شيء جديد من خارج كلما اختلط بماء قلبه فيصير الماء الخارجي كالماء الباطني, أي طاهراً مقدساً مباركاً. وهكذا العارف, مهما حصل في قلبه, صار له معنى وحكمة ورأى من حقائقه ما شاء الله "فأينما تولوا فثم وجه الله". والشرط هو أن يبقى في القلة ماء حين يزداد فيها, وكذلك في التأويل أن يكون في القلب نور وقراءة سورة القدر وبركة القرءان شرط حتى يصير كل ما يسمعه ويراه ويفكر فيه أيضاً فيه من ذلك النور والخير.

(تعلّق) في محيطك, لأن تعليق القلة يكون عادة في البيت خارجك, فيشير إلى حضور القلة المباركة في المحيط والبيئة من حولك. (تشرب) تشير إلى داخلك, لأن شرب الماء هو دخوله في فمك ومعدتك. (تتوضأ) تشير إلى خارجك, أي سطح بدنك, لأن الوضوء هو غسل الوجه والأيدي ومسح الرأس والأرجل, فيتعلق بسطح البدن وأطرافه, بينما الشرب يتعلق ببطن البدن وأعماقه. فالمعنى: أينما حضرت تلك القلة حصلت البركة, فاجعلها في محيطك وخارجك وداخلك, لقول المسيح "اجعلني مباركاً أينما كنت" لأنه كلمة الله وروح منه كالقرءان من هذا الوجه. ولو لم تكن المنفعة إلا في الشرب والوضوء, لقال الإمام "ثلاثين مرة, ثم تشرب وتتوضأ منها". وكان معنى التعليق المجرد مفهوماً أو ضرورياً وداخلاً في المقصود بدون الحاجة لتخصيصه بالذكر, إذ من البديهي أنه لن يستطيع أن يشرب منها ويتوضأ إلا إن حافظ على وجود القلة عنده. والإمام مُقدَّس عن حشو الكلام. فقوله (تعلّق) فيه معنى وحكمة خاصة لا تنكشف بحذفها.

...-...

٣-عن جعفر الصادق عليه السلام قال "من قرأ (إنا أنزلناه في ليلة القدر) في فريضة من فرائض الله نادى مناد: يا عبد الله, غفر الله لك ما مضى فاستأنف العمل."

الحديث شرط من شقّين, وجزاء مناسب له من شقّين, كل واحد يقابل الآخر, وحكم فيه علم مبطّن.

أما الشرط فقوله عليه السلام "من قرأ (إنا أنزلناه في ليلة القدر" الشق الأول, "في فريضة من فرائض الله" الشق الثاني. وأما الجزاء فقوله عليه السلام "نادى مناد يا عبد الله" الشق الأول, "غفر الله لك ما مضى" الشق الثاني. وأما الحكم فقول المنادي "فاستأنف العمل" والفاء فيه وسياق الحديث وذكر سورة القدر هي العلم المبطّن وتحديد ماهية العمل.

العلاقة بين الشرط والجزاء في الشق الأول هي أن إقامة فريضة الله دليل على العبودية لله, لأن الفريضة عبودية خالصة, بينما النافلة-التي يقوم بها العبد بإرادته وإنشائه- فإنها وإن كانت بإذن الله لكن لأن للعبد مدخل في إنشائها وبإرادته قام بتحديدها, فإن فيها شيء من الربوبية. بينما الفريضة, الله حدد أمرها وما على العبد إلا إقامتها. ولذلك الحديث لا يجعل كل من قرأ سورة القدر في أي صلاة وأي وقت, بل فقط "في فريضة من فرائض الله". وقال "من فرائض الله" حتى يتضح المعنى ويتخصص العام, إذ لو قال "في فريضة" وسكت, لاحتمل المعنى تلك الفرائض التي يفرضها الإنسان على نفسه, لكن حين قال "فريضة الله" كان المعنى: تلك الفريضة التي يفرضها الله على عبده. فلما استجاب الله لنداء ربه, وأقام فريضته, واتبع شرع الله باسمه الجامع "الله", كان الجزاء من صنف العمل "وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان", وذلك الجزاء هو "نادى مناد: يا عبد الله". أن يناديك المنادي من لدن الله, ويسميك باسم عبد الله, هذا جزاء إقامتك لفريضة الله. وأشرف أسماء الإنسان "عبد الله", إذ عبوديتك له هي الشيء الوحيد الذي تستطيع تقديمه له والتقرب إليه به, أما ما سوى ذلك فهي كمالات وصفات واردة منه عليك.

العلاقة بين الشرط والجزاء في الشق الآخر تبين أن قراءة سورة القدر تؤدي إلى مغفرة ما مضى. من أين جاء هذا؟ من قول النبي صلى الله عليه وسلم "الإسلام يجبّ ما قبله". فإن الإسلام واتباع محمد رسول الله هو في سورة القدر وقراءتها. فتجديد الإسلام بقراءة سورة القدر, كما أن تجديد دين الناس يكون بدارسة وفقه سورة القدر حقيقتها التكوينية ومظاهرها الإنسانية. "فاستأنف العمل" بناء على عبوديتك لله والحقائق الواردة في ومن سورة القدر. لأنك أقمت فريضة الله فقد جددت قولك "أشهد أن لا إله إلا الله", ولأنك قرأت بسورة القدر التي نزلت على محمد رسول الله فقد جددت قولك "وأشهد أن

محمداً عبده ورسوله". ومما يتفرع عن ذلك: حين يريد شخص الدخول في الإسلام, فعليه بدراسة سورة القدر وتعلمها, والدخول في الإسلام يكون بقراءة سورة القدر في فريضة من فرائض الله.
مغفرة ما مضى تدل على أن الذنوب طارئة على نفس الإنسان. فالأصل الطهارة. وكل طارئ عارض يكشف عن سبب عارض أنتجه, والسبب العارض لا يبقى إلا ببقاء ما أقامه. والذنوب فرع الظلمات, فلو أشرق النور لذهبت جذور الذنوب بالتالي تعود الطهارة, كما أن الأوساخ على البدن لأنها طارئة تزول بالماء.
كيف تنشأ الذنوب؟ من الإرادة. الإرادة إما أن تتبع إرادة وإما أن تُنشئ الشيء بنفسها. فإن اتبعت إرادة الإنسان إرادة شيء آخر غير نفسه, فهذا الغير يحتمل أن يكون ظلمانياً أو نورانياً, كالذين اتبعوا أمر فرعون أو أمر موسى مثلاً. وحين تُنشئ الإرادة عملاً, فإما أن تكون مبنية على علم وإما مبنية على جهل. فالإرادة إما تتبع الغير وإما تتبع العقل, بإحدى الاعتبارات التحليلية. فانظر في نفسك وكل ما تريده. وستجد إما أنك اتبعت عقلك وإما اتبعت إرادة غيرك, ولا ثالث. بأوسع معاني العقل والغير. في الحديث الجعفري, يوجد سبيل إصلاح الاحتمالين. فمن حيث اتباع العقل قال الإمام "من قرأ (إنا أنزلناه في ليلة القدر)" أي خذ علمك وعقلك من نور هذه السورة. وبذلك يكون عقلك نورانياً فتستنير إرادتك وتخلص نيتك "إنا أنزلناه قرءانا عربيا لعلكم تعقلون". ومن حيث اتباع الغير قال الإمام "في فريضة من فرائض الله" أي اجعل إرادتك موافقة لإرادة الله وكل من هو من لدن الله, فقط لا غير, والله نور ومن كان من لدن الله كان نوراً بالتالي تستنير إرادتك حتى لو اتبعت غيرك "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم". وحيث أن الإرادة تبقى نجسة بقدر ما كان العقل نجساً بما فيه, أو بقدر ما كان العزم معقوداً على اتباع الأنجاس, فلو تطهر العقل بالمعرفة وانحل العزم الأول وصار الإنسان مبايعاً لأهل الله في الطريقة والشريعة, فالنتيجة هي تحقق المغفرة كما وعد الله ورسله.
لماذا لم يحدد الإمام ما هو العمل؟ لأن عبد الله الطاهر المستنير لا يحتاج إلى ذلك. فشريعته هي "استفت قلبك", وطريقته هي "من يؤمن بالله يهد قلبه", ومصيره هو "ومن يتوكل على الله فهو حسبه". واستئناف العمل مرتبط بحصول النداء بالعبودية وتحقق المغفرة التامة, فيتحدد المعنى بما بُني عليه.

...-...

٤-قال النبي صلى الله عليه وسلم (من قرأ هذه السورة, كان له من الأجر كمن صام شهر رمضان. وإن وافق ليلة القدر, كان له ثواب كثواب من قاتل في سبيل الله. ومن قرأها على باب مخزن, سلّمه الله تعالى من كل آفة وسوء إلى أن يُخرج صاحبه ما فيه).
الفضائل الثلاث مبنية على قراءة سورة القدر, فذلك الشرف راجع أيضاً بدرجة ما على جنس القراءة ذاته, إذ هو باب ذلك كلّه ووسيلته. وكذلك راجع إلى القرءان, الذي هو موضوع القراءة. هذا من باب الإجمال. أما التفاصيل المذكورة فمختصة بقراءة سورة القدر.
الفضل الأول (كان له من الأجر كمن صام شهر رمضان) و الفضل الثاني (وإن وافق ليلة القدر كان له ثواب كثواب من قاتل في سبيل الله) لم يكرر النبي صلى الله عليه وسلم فيهما فعل "من قرأ", لكنه في الثالث قال (ومن قرأها) لماذا؟ لأن الأول والثاني يرجعان إلى مبدأ, بينما الثالث له مبدأ آخر. الأول والثاني مبني على فكرة الأجر والثواب, أي هو شيء تريده من أجل نفسك. لكن الثالث مبني على فكرة التأثير في الكون, أي شيء تريده من أجل الكون ونفسك. فالأول مبني على الحساب في الآخرة, والآخر مبني على التأثير في الدنيا بصورة أساسية إذ إخراج ما في المخزن يوحي أيضاً بعمل فاضل له أجر أخروي لكنه مبهم في الحديث والمقصود الظاهر من القراءة هو تسليم المخزن من كل آفة وسوء

إلى أن يُخرج صاحبه ما فيه. فسورة القدر نافعة للآخرة ونافعة للدنيا. هي وسيلة تحصيل الأجور العالية في الآخرة, وتحصيل السلامة التامة في الدنيا, والمطلب الأخروي هو الدرجة كما أن المطلب الدنيوي هو السلامة.

على ماذا تدل المساواة بين أجر قراءة السورة وبين صيام رمضان أو القتال في سبيل الله؟ تدل على أن جوهر الأعمال واحد بينما ذلك الجوهر يظهر في أعمال مختلفة, ولولا هذه الحقيقة لما كان ثمة وجه معقول مقبول للمساواة بينهما ولخرج الأمر من الحكمة إلى الاعتباطية وربط أشياء غير مترابطة وهو أمر ممتنع بالنسبة لمنزل القرءان جل وعلا. كما أن الاسم الإلهي واحد لكن له تجليات مختلفة, وكما أن الحرف العربي واحد له تعلقات مختلفة وتأثيرات متعددة بحسب موضعه في الكلمة والجملة, وكما أن النبي واحد لكن له مقامات مختلفة ووظائف متعددة وشخصيات كثيرة بحسب موقعه الوجودي والأسري والسياسي وما أشبه, كذلك الجوهر واحد ومظاهره مختلفة.

قراءة سورة القدر وصيام شهر رمضان, ما العامل المشترك والجوهر الأعلى الموحّد بينهما؟ إما أن كلاهما يُظهران نفس المعنى, أو كلاهما وسيلة لنفس الغاية, أو لكلاهما نفس الصورة, بهذا تجتمع الأمور. أما أن يكون لكلاهما نفس الصورة, فأمر ممتنع بداهة, إذ أي فعل قراءة السورة من ترك الطعام والنكاح مثلاً. وأما أن كلاهما يظهر نفس المعنى, فما معنى قراءة سورة القدر؟ معناه معرفة حقيقة الإنزال وتذكره. وما معنى صيام شهر رمضان؟ معناه الاستعداد لنزول القرءان وتذكر واقعة نزوله. القراءة فيها استعداد وإعداد وتذكر لحقيقة الإنزال الإلهي النوراني, كذلك صيام شهر رمضان يُظهر نفس المعنى وله نفس الغاية من هذا الوجه. حين تقرأ السورة أنت لا تأكل ولا تنكح, وتسخر وقتك للقرءان, وتشعر بالظمأ له وترغب في الارتواء منه, فأنت كالصائم من هذا الوجه. فغاية شهر رمضان هي قراءة سورة القدر, لأن فضل رمضان مقترن بحقيقة الإنزال كما قال تعالى "شهر رمضان الذي أنزل فيه القرءان". وفي القدر أنت تقرأ حقيقة "أنزل فيه القرءان" المقترنة بشهر رمضان.

ما العلاقة بين قراءة سورة القدر في ليلة القدر وبين القتال في سبيل الله؟ القتال في سبيل الله يجعلك من الشهداء بالقوة, والقتال مبني على أن تكون "كلمة الله هي العليا" أي تحرير القرءان من الطغيان حتى ينتشر بين بني الإنسان, فالقتال في سبيل الله يعني أنك تشهد بأن القرءان من لدن الله وتعمل له, كذلك قراءة سورة القدر هي عمل للقرءان وإن وافقت ليلة القدر كان المعنى هو تحصيل المشاهدة لحقيقة نزول القرءان, فمن شهد ليلة القدر علم أن القرءان من لدن الله وملائكته شهوداً وذوقاً وتحقيقاً وعلماً حضورياً يقينياً. فقراءة سورة القدر في ليلة القدر مثل القتال في سبيل كون كلمة الله هي العليا, كلاهما مبني على شهود الحق والعمل له. وبالقراءة في ليلة القدر تقتل هواك بالوحي وظلمات شكك وجهلك بنور العلم واليقين وتقتل اختلاف الناس بالهدى الحي من لدن الحي سبحانه وتقتل التحريف بالتأويل الصادق والتفسير الدقيق لكلام الله وشرع الله. قراءة القرءان قتال في سبيل الله من حيث التأويل والغاية والمقاصد العامة.

(ومن قرأها على باب مخزن, سلمه الله تعالى من كل آفة وسوء إلى أن يُخرج صاحبه ما فيه) أي يُسلّم الله ذلك المخزن وصاحب المخزن. ما العلاقة بين تسليم المخزن وبين قراءة سورة القدر؟ لأن كتاب الله مخزن, وسورة القدر هي باب ذلك المخزن إذ من لم يعرف ويؤمن بحقيقة الإنزال من لدن الله فالقرءان يصير مثل أي كتاب بشري آخر "إن هو إلا قول البشر سأصليه سقر". فسورة القدر باب مخزن كتاب الله. وصاحبه هو النبي وورثته صلى الله عليه وسلم. وإخراج ما فيه هو تعليم حقائقه "إنما بعثت معلما"

أي منفقاً من مخزن القرءان. وقد سلّم الله نبيه وسلّم الرسالة حتى بلغت غايتها وأخرج ما فيه إلى الناس فقال تعالى مصدّقاً لذلك "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا" وقال تعالى "ولا تعجل بالقرءان من قبل أن يُقضى إليك وحيه" وهذه الآية رقمها 114 من سورة طه, وانقضى الوحي القرءاني للنبي عند 114 سورة. الصحف المشتملة على الأحرف هي باب المخزن وما في المخزن هو تلك الأحرف ومعانيها. فمن قرأ سورة القدر على كتاب يريد نشره سلّمه الله تعالى حتى ينشره هو أو من يصير صاحباً للكتاب من بعده حتى يتم الإخراج. التسليم من كل آفة وسوء هو في معنى الحفظ, والحفظ عدده خمسة إذ هو من خصائص الخمسة, ولذلك سورة القدر من خمس آيات, فهي بأحرفها وعددها لها قوة الحفظ من لدن الحفيظ جل وعلا "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" (لاحظ أحرف "الذكر" خمسة. وكذلك "نزلنا" خمسة. وأما الشدّة في الذال والزين, فتشير إلى حرف مخفي وهو مواز للبسملة في السورة). لماذا "آفة وسوء"؟ لأن الشيء يفسد إما بشيء من داخله أو بشيء من خارجه, فالسلامة تكون باثنين, ولذلك ذكر كلمتين "آفة وسوء".
(كان له ثواب كثواب من قاتل) المساواة جوهرية وليست صورية. وإلا فللصورة أجر مختص بمن قام بها لا يناله من قام بصورة أخرى وإن نال ذلك الجوهر بفضل الاشتراك المعنوي بينهما. فالقارئ والصائم والمقاتل, يشتركون في جوهر وعليه ينالون ثواباً معيناً, لكن فضل القراءة من حيث خصوصيتها ليس كفضل الصيام من حيث خصوصيته, ولذلك وردت فضائل للقراءة مثل "خيركم من تعلم القرءان وعلمه" ولم يقل: خيركم من صام رمضان, مثلاً. وفي الصيام قال الله في الحديث القدسي "كل عمل ابن آدم له إلا الصيام فإنه لي" فذكر فرقاً بين الصيام وغيره من الأعمال. فمن وجه يوجد اشتراك ومن وجه يوجد اختلاف بين الأعمال. حين يتحدث النبي من جهة الاشتراك تجد أحاديث من قبيل موضوعنا الآن أو من قبيل جعل أجر الجالس بعد صلاة الفجر والذاكر حتى تطلع الشمس في الحديث كمن له أجر حجة "تامة تامة تامة". لكن حين يكون الحديث من جهة الاختلاف تجد لغة التفريق والتمييز والمفاضلة والأولويات والخصوصيات. لا ينبغي للعالم تغليب طرف على طرف, ولا وجه على وجه, ولا إلغاء جهة من أجل إثبات جهة أخرى. فالذي يمتنع عن الصيام مثلاً بحجة أنه يقرأ, أو الذي يرى أن الصيام مساو للقراءة من كل وجه فلا يرى فضلاً للعلماء الذين يقضون ليلهم ونهارهم في العلم على الذين يحرمون أنفسهم الطعام والنكاح لساعات معدودة في بعض أيام السنة, كل أولئك في ضلال وغواية ولم يبلغوا مبلغ الرجال ويفوزوا بالهداية.

...-...

٥- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "من قرأها كان له يوم القيامة خير البرية رفيقاً وصاحباً. وإن كُتبت في إناء جديد ونظر فيه صاحب اللقوة شفاه الله تعالى".
للقراءة فضل. وللكتابة والنظر في المكتوب فضل. وهذا يدل على أن القرءان ليس مجرد كلام مقروء بل كلام مكتوب. فهو ظاهر باللسان والقلم.
الصحبة والرفقة بالقراءة. فمن قرأها كان من عداد الرفاق والصحابة. لكن من حيث الباطن "يوم القيامة". فقراءة القرءان صحبة روحانية للنبي صلى الله عليه وسلم. فكل أهل القرءان من الصحابة الحقيقيين.
الرفقة من الرفق, والمعنى أن النبي يكون له رفيقاً وبه رفيقاً, لأن من رفق به النبي رفق به الله تعالى. ومن صحبه النبي كان مع النبي, إذ الصحبة هنا فيها معنى الرعاية والعناية كما قال تعالى عن الكفار "ولا هم منا يُصحَبون".

قراءة القرءان هي يوم القيامة.
الإناء الجديد هو النفس الطاهرة كما مرّ, والكتابة فيها هي مصداق "ن والقلم وما يسطرون" أي يسطرون على قلبك بدليل ما بعدها "ما أنت بنعمت ربك بمجنون" بسبب نزول الذكر عليك لقولهم "يأيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون". اللقوة هي ميل الشق إلى جهة, أي تشوه في الوجه وميل عن الصراط المستقيم, فالنظر في الكتاب يُجمّل الوجه ويجعله معتدلاً سليماً ويجعل الفم قادراً على النطق باستقامة وسلامة, وذلك من فصاحة أهل القرءان, وكل ما سوى ذلك من الأمراض التي يشفيها الله بواسطة الكتاب المنير. فالخط من الطب الإلهي. والنظر في الكتب شفاء.

...-...

٦-قال الصادق عليه السلام "من قرأها بعد عشاء الآخرة خمس عشرة مرة, كان في أمان الله إلى تلك الليلة الأخرى. ومن قرأها في كل ليلة سبع مرات أمن في تلك الليلة إلى طلوع الفجر. ومن قرأها على ما يدّخر ذهباً أو فضّة أو أثاث بارك الله فيه من جمع ما يضرّه. وإن قُرِئت على ما فيه غلّة نفعه بإذن الله تعالى".
أمان وبركة وحفظ ونفع. وأما الشروط الخاصة التي ذكرها الإمام فمن العلم اللدني الذي لا يطلع الله عليه إلا خواص عباده. وكل ذلك "بإذن الله تعالى". وكله من روحانية القرءان, لأن الروحانية سبب الأمان والبركة والحفظ والنفع عموماً. ولها سلطان على الزمان "إلى تلك الليلة", وعلى الأشياء "ما يدّخر", وعلى الكيفيات "ما فيه غلّة". والعدد له سر, ولذلك ورد خمس عشرة مرة وسبع مرات, لأن الزمان له عدد كما قال تعالى "لتعلموا عدد السنين" وقال "والشمس والقمر بحسبان", ففي أول فقرتين المتعلقة بالأمان لليلة أو إلى طلوع الفجر, وهما من الزمان, ذكر الإمام القراءة بعدد معين. أما فيما سوى ذلك, كالحفظ والبركة والنفع, فلم يذكر في هذا الحديث أي عدد مما يفيد أن القراءة مرة واحدة قد تكفي. فحسن العالَم, سواء من حيث زمانه أو أشياءه أو كيفياته, إنما يتم بحضور القرءان فيه وقراءتنا للقرءان فيه وعليه. القراء أسعد الناس بالعالَم وبما وراء العالَم.
لن نطيل بعد ذلك في الشرح وقد نكتفي بذكر الرواية, لأننا قد مهّدنا الأصول فانظر بنفسك والله يفتح لك.

...-...

٧-عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام قال "إن لله يوم الجمعة ألف نفحة من رحمته يعطي كل عبد منها ما شاء. فمن قرأ إنا أنزلناه في ليلة القدر بعد العصر يوم الجمعة مائة مرة, وهب الله له تلك الألف ومثلها".
بعد العصر من يوم الجمعة هو قمة تجلي الزمان, ولذلك ذكر الألف الذي هو نهاية العدد. وذلك لأن ليلة السبت حقيقتها فوق الزمان لأن السبت فوق الخلق كما قال "خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش" فالسبت هو يوم الاستواء على العرش وهو فوق رتبة السموات والأرض والخلق. بل هو من عالم الروح العرشي والاستواء الرحماني القدسي. فالأسبوع من الأحد يتدرج في تكامل الزمان, ثم يبلغ أوجه بعد العصر من يوم الجمعة, ثم تنفتح أبواب السبت القدسية لتأخذ الأرواح الطاهرة فوق عالم الخلق. فالسبت في الأسبوع كليلة القدر من رمضان. وقراءة سورة القدر في ذلك الوقت كالتمهيد والاستعداد لاستقبال الأنوار في السبت.
القراءة مائة مرة كيف تنتج ألف رحمة ومثلها؟ لأن الحسنة بعشر أمثالها, فمائة مرة تنتج ألف حسنة. وأما مثلها فلأن التصديق بقول الإمام وعمل ذلك العمل عن إيمان بالإمام وهو الثقل الأصغر المقترن

بالثقل الأكبر الذي هو القرءان, يضاعف الأجر. فمن أجل قراءة القرءان ألف, ومن أجل الإيمان بالإمام مثلها. "وهب الله له تلك الألف ومثلها".
رحمة الله لا تحدث بأعمال العباد, لكن تنزل بأعمال العباد. فالله يعطي, لكن العبد عليه أن يأخذ, وهو يأخذ بعمله. وهذا حل الإشكالية الشائعة عن العلاقة بين العطاء الإلهي والعمل الإنساني.
كل رحمة الله تحصل للعبد بقراءة القرءان. ولا يوجد عمل أشرف من قراءة القرءان. ولو كان ثم ما هو أشرف من القراءة, لأرشد الإمام إليه, ولدل على ارتباطه بحصول الألف رحمة كلّها فضلاً عن حصولها ومثلها معها.

...-...

٨-عن الإمام الكاظم عليه السلام أن بعض آبائه الأئمة عليهم السلام سمع رجلاً يقرأ "إنا أنزلناه" فقال "صدق وغفر له".
فقراءتها تدل على التصديق بها, أي أن الشرط المتضمن في تلك الأجور والفضائل هو وجود التصديق بها وما تدل عليه وما فيها من أخبار فإنها سورة علمية بحتة ما فيها من شيء من الأحكام الشرعية الإنسانية في نصّها. ولذلك قال الإمام "صدق", فإن مقالة العلم تُصدّق أو تُكذَّب, بينما مقالة الحكم تُطاع أو تُعصى. وسورة القدر مقالة علم بحت, وكل فضائلها من شرف العلم ومبنية على شرف العلم وفضله.
وقول الإمام "صدق وغفر له" يدل على حصول المغفرة بسبب العلم. وهكذا ورد في الحديث الصحيح أن الله يقول للعبد الذي كلما عصى استغفر الله "علم عبدي أن له ربا يأخذ بالذنب" فيغفر له ويقول له "افعل ما شئت فقد غفرت لك". فذلك يرجع إلى "علم عبدي", أي إلى العلم. فالعلم بحقيقة سورة القدر يظهر بقراءتها من المصدق بها, كما أن العلم بكون الله ربه ويؤاخذ بالذنب يظهر بالاستغفار. فالقراءة والاستغفار مظاهر الحقيقة الكامنة في القلب وهي العلم. والأجر على التحقيق للعلم, لكن العلم كالشمس له ضوء يشع منه والضوء هو العمل المناسب له ولو بدرجة ما وأيا كانت الصورة وظروفها فلابد من الشعاع. ولذلك, الاشتغال بالعلم أهم المهمات وأولى الأولويات, وما سواه ينبع منه طوعاً وعفوياً من العالِم ولا يجد مقاومة في نفسه جادة إن صح وجود العلم.

...-...

٩--عن إسماعيل بن سهل قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام "علّمني شيئاً إذا أنا قلته كنت معكم في الدنيا والآخرة" قال: فكتب بخطّه "أكثر من تلاوة إنا أنزلناه, ورطّب شفتيك بالاستغفار".
"كنت معكم في الدنيا" أي بالروحانية. فمعية النبي والإمام ليست فقط معية الأشباح بل معية الأرواح. معية الأشباح مضت, وقد كان في معية أشباحهم الكفار والمنافقين أيضاً. لكن معية الأرواح هي المقصد والشرف والسعادة.
ولأن المعية روحانية, فأفضل مُعدّ لها هو أكثر الأعمال الطبيعية تجريداً وقرباً من الروحانية وذلك هو القول والتكلّم, ومن هنا سأل "'إذا أنا قلته". فالقول أقرب أعمال الأجسام للأرواح, وبه تتجلى الأرواح في الطبيعة, "نزل به الروح الأمين على قلبك بلسان عربي مبين". وقد عدّ الله عمل اللسان من العمل فقال "يوم تشهد عليهم ألسنتهم..بما كانوا يعملون".
قال الإمام "أكثر" و "رطّب شفتيك" من أجل المعية في الدنيا. فلو أنه تلا في نفسه واستغفر في نفسه فقط, لفاز بمعية الآخرة فقط. لكن حين عمل عملاً دنيوياً طبيعياً, فاز بالمعية في الدنيا والطبيعة كذلك. وذلك لأن الكثرة والعدد متعلقة بالزمان وهو طبيعي سفلي, وكذلك الشفة هي جزء من الفم البدني.

والرطوبة واليبوسة من شؤون المادة الجسمانية. من عرف حقيقة سورة القدر, فاز بالمعية الأخروية. لكن من أكثر من تلاوتها, فاز بالمعية الدنيوية. ومن أكثر من تلاوتها بدون إيمان, أعطاه الله أجره في الدنيا, كذلك من استغفر فقط من أجل نيل الدنيا, كما قال "من كان يريد الدنيا عجّلنا له فيها ما نشاء". فمن أراد الدنيا, فعليه بالإكثار من التلاوة والاستغفار.

الطهارة تكون بالعلم والإيمان والمغفرة. ولتحقيق شقّ العلم قال الإمام "أكثر من تلاوة إنا أنزلناه".

والإيمان متحقق من حيث أن السائل مؤمن بالنبوة والإمامة ولذلك سأل معيتهم في الدنيا والآخرة فهو مؤمن بالدنيا وبالآخرة وبأن الإمام وسيلة لمعرفة الطريق إلي السعادة فيهما, فما احتاج إلى إرشاد في هذا الباب. ولتحقيق شق المغفرة قال "رطب شفتيك بالاستغفار". تلاوة السورة ينزل الأنوار, لكن قد يكون على القلب حجب تمنع ولوج الأنوار فأرشده الإمام إلى الاستغفار حتى تتمزق الحجب وترتفع الأستار.

ووردت رواية أخرى فيها نفس الأمر بالتلاوة والاستغفار لكن السائل لم يرد معية النبي والأئمة بل طلب الخروج من دين فادح لزمه, إلا أن الإمام قال في الدين الفادح "أكثر من الاستغفار ورطّب لسانك بقراءة إنا أنزلناه". ومرجع ذلك أن الدين فقر, ومصيبة في الدنيا. والفقر والمصائب تأتي كما قال الله "وبلوناهم بالبأساء والضراء لعلهم يرجعون" و "لعلهم يتضرعون". فمن تلا السورة فقد رجع, ومن استغفر فقد تضرع. وحيث لا سبب لوجود مصيبته بعد ذلك, فيتوقع بحق ارتفاع المصيبة. وكذلك ما يرد من أشباه هذه الآثار أو الفضائل للسور والأدعية. ومن هنا بدأ الإمام بالأمر بالاستغفار, لأن الذنوب والتمحيص سبب المصائب فيبدأ برفع أسباب ذلك وهو الاستغفار, ثم حين يتطهر يقرأ القرءان فيجد لو منزلاً في بيت قلبه بإذن الله. ووردت رواية في طلب التوسيع فيها قراءة سورة نوح حولاً كاملاً ثم قراءة سورة القدر. كل تلك الأعمال من آخذها على الإيمان بقول الإمام كان الله له بفضله وجوده وعنايته. "من يطع الرسول فقد أطاع الله". "من أطاع أميري فقد أطاعني".

ووردت رواية عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام يأمر فيها بعدم ترك أي سورة من القرءان ووجوب قراءة الكل, ويُجزئ الإنسان قراءة سورة القدر مائة مرّة في اليوم والليلة. ويوجد أكثر من حديث في الباب, وكلها خير وإلى خير, وفيها أكثر من تقسيم ونوع حسب الغايات ولتتناسب مع مختلف أصناف الناس وأوقاتهم وهمّتهم ودرجتهم.

...-...

١٠-(من أخذ قدحاً وجعل فيه ماء وقرأ فيه إنا أنزلناه خمساً وثلاثين مرّة ورشّ ذلك الماء على ثوبه, لم يزل في سعة حتى يبلى ذلك الثوب).

خمسة وثلاثون هو رقم آية النور "الله نور السموات والأرض". ويشير إلى تجلي نور الله في وبهذه السورة.

الماء مادة وطبيعة, والقراءة روح وعقل. وكل ما ورد في قراءة آية على مادة هو من فروع مبدأ علو العقل على المادة وتأثيرها فيها وصبغها إياها بصبغتها. كما نفخ جبريل الروح في فرج مريم اللسان العربي فخرج عيسى القرءان. فتصير المادة وسيلة للروح, ولذلك لو "رش ذلك الماء" وليس أي ماء, بل "ذلك الماء" الذي صار روحانياً بقدر قوّة القارئ وعلمه وعمل الروح به, "لم يزل في سعة" وذلك من آثار الروحانية التي توسّع الأمور وتوسّع الحياة, كما أن الكفر والمادية والجهل تضيّق الأمور بل تضيّق الرحب كما قال تعالى عن بعض العصاة "وضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم". "حتى يبلى ذلك الثوب" لأن آثار الروحانية في الأشياء المادية مهما كان عظيماً فإنه لا يغيّر من جوهر

الشيء المادي وكونه فانياً متغيّراً زائلاً "كل من عليها فان" هذه تعبّر عن الجوهر. القرءان يؤثر في الطبيعة ولا يغيّر الحقيقة.

كل ما تقرأه في أحاديث الفضائل عن آثار قراءة القرءان هو تعداد لآثار الروح في عالم الطبيعة, وكذلك تعداد لماهية الروح وعالمه وشؤون أهله وحقائقه. إذ القرءان روح كما قال تعالى "وكذلك أوحيناً إليك روحاً من أمرنا".

...-...

١١-عن الإمام الجواد عليه السلام أنه (من قرأ سورة القدر في كل يوم وليلة ستّاً وسبعين مرّة, خلق الله له ألف ملك يكتبون ثوابها ستة وثلاثين ألف عام, ويضاعف الله استغفارهم له ألفي سنة ألف مرّة. وتوظيف ذلك في سبعة أوقات: الأول بعد طلوع الفجر وقبل صلاة الصبح سبعاً ليصلّي عليه الملائكة ستة أيام. الثاني بعد صلاة الغداة عشراً ليكون في ضمان الله إلى المساء. الثالث إذا زالت الشمس قبل النافلة عشراً لينظر الله إليه ويفتح له أبواب السماء. الرابع بعد نوافل الزوال إحدى وعشرين ليخلق الله تعالى له منها بيتاً طوله ثمانون ذراعاً وكذا عرضه ستون ذراعاً سمكه وحشوه ملائكة يستغفرون له إلى يوم القيامة ويضاعف الله استغفارهم ألفي سنة ألف مرة. الخامسة بعد العصر عشراً لتمرّ على مثل أعمال الخلائق يوماً. السادس بعد العشاء سبعاً ليكون في ضمان الله إلى أن يصبح. السابع حين يأوي إلى فراشه إحدى عشر ليخلق الله له منها ملكاً راحته أكبر من سبع سموات وسبع أرضين في موضع كل ذرّة من جسده شعرة ينطق كل شعرة بقوّة الثقلين يستغفرون لقارئها إلى يوم القيامة.)

باستثناء الأسرار العددية وعلمها الموكول لأهلها, فإن مرجع الفضائل هنا إلى أصول:-

الأول خلق الملائكة من القراءة. وقد ورد هذا الأصل في أكثر من رواية صحيحة وهي الملائكة المخلوقة من أعمال العباد. أنت تقرأ القرءان فيخلق الله ملائكة, تأمل في هذه العلاقة العظيمة. الملائكة مخلوقون من نور, وهذا النور هو القرءان. فالقارئ خالق, هنا السر. قراءة القرءان خلق, تكوين, إيجاد, إحداث. قراءة القرءان عمل الحضرة الإلهية. ولذلك قالت الآية في سورة التوبة "وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله" وكما أشار الشيخ محيي الدين ابن عربي رضي الله عنه بحق, فإن الآية لم تقل: حتى يسمع كلامك. بل "حتى يسمع كلام الله", بالرغم من أن المتكلم بالكلام هو الرسول. والمعنى, حين تتكلم أنت بكلام الله فإن المتكلم على الحقيقة هو الله, بالأخصّ حين يكون المتكلم من أهل المحبة وقرب الفرائض والنوافل الذين الله ذاتهم وأفعالهم, والقرب الذاتي يتحقق بالفرائض والقرب الأفعالي يتحقق بالنوافل-- كما أشار إليه ونصّ عليه الحديث المشهور. قراءة القرءان تولّد أفكاراً في وجود القارئ وتنتج عملاً, والأفكار النورانية والأعمال الصالحة هي مثال الملائكة في عالم الشهادة.

الثاني سعة ثواب قراءتها عبر الزمان. فأنت تقرأ السورة في دقيقة, لكن كتابة ثوابها يستمر لآلاف الأعوام. وهذا يكشف عن كون قراءة القرءان عملية فوق الزمان وهي خرق للزمان بالمعنى العادي الشائع. ومن مظاهر ذلك المفهومة للجميع تقريباً هي أنك قد تقرأ كتاباً اليوم ثم تخبر الناس بفهمك أو تنشر كتابك فيبقى من بعدك آلاف السنين يستفيد منه الناس علماً وعملاً. ولقراءة القرءان أثر روحاني في العالَم وتأثير غيبي في الوجود عموماً, يتجاوز ما الفهوم العادية السطحية للكون. وكم من أعمال ظاهرها السذاجة لكن ما ترتب على حصولها شيء عظيم لا يخطر ولا يمكن أن يخطر لعاملها ببال حين عملها, ومن أبسط الأمثلة على ذلك حين تنظر في حياة شخص أثّر تأثيراً عظيماً في تاريخ البشر ثم تنظر في تاريخه فتجد أنه في لحظة من اللحظات كان أحد الأشخاص على وشك أن يقتله فتركه, ولو ضربه تلك الضربة وهو طفل لتغيّر بها مسار التاريخ الحاصل تغيّراً ملموساً كبيراً. ومثال أبرز على ذلك,

وإن كنّا على المستوى الطبيعي نتكلّم الآن, ما يقوله بعض أهل الفيزياء الحديثة "حركة جناح ذبابة في الغرب يُؤدي إلى إعصار في الشرق", ويقصدون سلسلة التأثير والأسباب المتلاحقة الدقيقة والجليلة. فإن كان مثل ذلك معقولاً على مستوى التاريخ والطبيعة, فاعلم أن أعظم من هذا ممكن ومعقول فوق هذين المستويين السفليين.

الثالث استغفار الملائكة للقارئ. وهو أصل مقرر في القرءان إجمالاً لقوله تعالى عن حملة العرش "ويستغفرون لمن في الأرض". ثم الملائكة الذين يستغفرون للقارئ هم الذين خلقهم الله بقراءة القارئ, فتعلّقهم بالقارئ تعلّق المولود بوالده, فهم من الأولاد الصالحين الذين يدعون للعبد, وقد قال النبي-وهذا مما يؤكد معنى تجاوز الزمان-بأن عمل العبد يستمر من بعده في ثلاث ومنها الولد الصالح الذي يدعو له ولا أصلح من الملائكة. فلا يستغربن أحد من استمرار استغفار الملائكة وكتابة الثواب لآلاف من الأعوام, فإن النبي قد قال أكبر من ذلك وهو استمرارها مطلقاً إلى يوم الدين. فتلك الأحاديث التي يراها بعض الجهلة "مبالغة" هي في الواقع أقلّ مما ورد في القرءان وصحيح الحديث المشهور. ثم نقول, كون الملائكة تستغفر لقارئ السورة فيه فائدة إضافية وهي عدم حاجة قارئ السورة لأن يستغفر لنفسه, إذ يوجد من يستغفر له, فليشتغل هو بقراءة القرءان وتعقله وتعلمه, ويعزز هذا المعنى الحديث الصحيح القدسي "من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين" وكذلك يعززه قول النبي صلى الله عليه وسلم "خيركم من تعلم القرءان وعلّمه", فالاشتغال بتعلم القرءان وتعقله وذكره أولى من الاشتغال بحظ النفس من الاستغفار والدعاء في الحاجات الجزئية, إذ الله يكفل كل ذلك لمن صار عاملاً له والعمل لله هو العمل للقرءان وقد حفظ الله الشياطين حين عملوا لسليمان وسيحفظ الله العاقلين إذا عملوا للقرءان.

الرابع صلاة الملائكة على القارئ. وهذا الأصل مشهود له بقوله تعالى "يأيها الذين ءامنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً وسبّحوه بكرة وأصيلا هو الذي يصلّي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور وكان بالمؤمنين رحيماً". مرة أخرى, ما ورد في الرواية يقصر عن ما ورد في القرءان. فالرواية أثبتت صلاة الملائكة على القارئ, والقرءان أثبت صلاة الله والملائكة على القارئ.

الخامس نظر الله إلى القارئ. وهو ثابت بالقرءان إذ قال تعالى عن نوح مثلاً "اصنع الفلك بأعيننا ووحينا" و عن موسى "لتصنع على عيني", وحين نفى نظره إلى الكافرين فقد أثبت نظره إلى المؤمنين, وقارئ القرءان كنوح زمانه وكموسى زمانه وباطنه القيامة. وقال النبي صلى الله عليه وسلم أن الله "ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم". فإذا كان هذا عامّاً, فتحققه للقلب القارئ لكلام الله المغمور بآيات الله أولى وأحق. فالله ينظر إلى قارئ القرءان لأن القرءان حضرة الله وشعاع روحه الأعلى.

السادس فتح أبواب السماء للقارئ. وهذا مفهوم من أكثر من وجه وثابت بالقرءان والحديث. فتح أبواب السماء بمعنى قبول دعائه أمر ثابت للمؤمنين ولأهل القرءان خاصة قال الله في الحديث القدسي "لئن سألني لأعطينه" فأبواب السماء بهذا المعنى مفتوحة له دائماً. وفتح أبواب السماء بمعنى نزول الفتوحات عليه أمر ثابت ومشهود لكل صاحب قرءان, وقال الله "ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم". ومفهوم أيضاً من قوله تعالى عن الكافرين إذا ماتوا "لا تفتح لهم أبواب السماء", فالمفهوم أنها مفتوحة للمؤمنين. وقال النبي "الصلاة معراج المؤمن", وجوهر الصلاة قراءة القرءان, وكما قال بعض العرفاء "لولا النزول ليلة القدر لما أمكن العروج ليلة المعراج", فببركة ليلة القدر وما نزل فيها أمكن المعراج وتفتح أبواب السماء للعبد. فسورة القدر بظاهرها

وباطنها تعبر عن ذلك الشعاع الذي صدر من الروح الأعلى وخرق حجاب الطبيعة ليهدي ويقوي العالمين العاقلين المؤمنين على الرجوع من الشعاع إلى تلك الشمس المقدسة. وتصير النفوس سماوية بقراءة القرءان, وبهذه الصيرورة تتحقق المناسبة بينهم وبين السماء, فتُفتَح أبواب السماء لهم, إذ إنما أُغلِقَت حين انتفت المناسبة وصارت نفوس الكفار ترابية مدسوسة في تراب الشهوات والجهالات الطبيعية.

السابع خلق بيت حشوه ملائكة للقارئ. أما خلق البيت, فقد أثبته النبي صلى الله عليه وسلم في أحاديثه, ومنها أن الذي يبني بيتاً لله في الأرض يبني الله له بيتاً في الجنة, هذا وأشرف بل غاية بناء بيت لله في الأرض هي حصول الذكر والقراءة في ذلك البيت إذ كما قال تعالى في آيات النور "في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها" وكذلك قال النبي في تعلم القرءان وتلاوة كتاب الله في بيوت الله. فإن كان الذي يبني بيتا في الأرض يبني الله له بيتا في الجنة, فالذي يعمل العمل الذي من أجله تُبنى البيوت لله في الأرض فلا غرابة من بناء بيت له كذلك. ومن هنا نجد الفرق بين باني البيت وبين قارئ القرءان. باني البيت ورد أن الله سيبني له بيتاً فقط, ولم يقل ما حشو ذلك البيت. لكن قارئ القرءان ورد في هذا الحديث عن الإمام بأن الله يبني له بيتاً حشوه ملائكة, فذكر المبنى والمعنى, الظاهر والباطن. لماذا؟ لأن قراءة القرءان معنى بناء البيت وحشوه ولبابه وغايته وباطنه. فلما عمل العمل الذي فيه ظاهر وباطن, نال أجراً مناسباً له ظاهر وباطن. القرءان حروفه بيت الله, ومعانيه ملائكة الله.

الثامن مضاعفة الأجر. مرجع المضاعفة إلى حصول العلم. كلما ازداد العلم كلما تضاعف الأجر على العمل حتى لو كانت الصورة الساذجة للعمل واحدة. فقد يصلي الرجلان فتكون صلاة أحدهم عند العرش وصلاة الآخر تحت الفرش. وحيث أن قراءة القرءان تزيد في العلم, فتوقع المضاعفة عنده معقولة.

التاسع "التمر على مثل أعمال الخلائق". فقارئها يأخذ مثل أجر العمل الصالح لكل الخلائق. كيف؟ الكلام عن الجواهر ليس كالكلام عن الظواهر. وإنما يستغرب من ذلك من ينظر إلى الظواهر لا الجواهر. جوهر كل الأعمال الصالحة وجود النور ونزوله, ومبني على العلم والإيمان والتوفيق. بكلمة واحدة, على النور. وحيث أن هذا النور المتجلي في كل أعمال الخلائق هو نور موجود ونازل وحقيقته هي سورة القدر, فقارئ هذه السورة على التحقيق يكون قد نال الأصل الذي تفرعت عنه كل تلك الفروع العملية. كل الأعمال الصالحة كامنة بالقوة في نور سورة القدر, حتى لو لم يعمل بها العبد لمحدوديته الزمانية والمكانية وبقية القيود الكونية عليه, إلا أن الأجر-كما قررته الآيات والأحاديث المشهورة-لا يُبنى فقط على تحقيق العمل وخروجه من الكمون والنية إلى التحقق الظاهري, بل كل من كانت له نية عمل صالح فله أجر ذلك العمل حتى لو عجز عن تحقيقه لظرف خارجي كما قال تعالى في المهاجر الذي يموت في الطريق "فقد وقع أجره على الله" فله أجر الهجرة حتى لو لم تتحقق الهجرة كلّياً, ولو نوى الخروج من بيته ثم أصابته سكتة قلبية فمات فقد وقع أجره على الله وكان كالمهاجر جوهرياً. وكذلك قارئ سورة القدر, يصير بذلك حائزاً على كل نور يمكن أن ينتج كل عمل صالح للخلائق كلها, إذ الخلائق تستمد مما في هذه السورة من الحقائق والدقائق, بالتالي حتى لو لم يعي هو كل تلك التفاصيل ولم يعمل بها إلا أن حضورها وكمونها في قلبه كاف لينال كل ذلك حسب معايير العدل الجوهري. فمن استغرب بعد ذلك, فليتأمل إلى نفس مبدأ العدل الجوهري هذا وهو ظاهر في قضية الحساب الخالد على العمل المؤقت: العبد يكفر ويعمل بالكفر لسنوات فيُجازى "جزاءً وفاقاً" بالخلود في جهنم, كيف؟ لو نظرت إلى الظواهر لما استقام العدل في نظرك وحق لك ذلك, ومن هذه الجهة نظر الملاحدة والكفار فأنكروا العدل في ذلك الجزاء. لكن لو نظرت إلى الجوهر, وهو وجود فكرة الكفر في قلب الكافر والتي لن تتغير حتى لو

بقي في الأرض خالداً, فحينها تفهم العدل والجزاء الوفاق في ذلك الحكم الإلهي. فكما فهمت العدل في خلود الكافر في النار وكأنه عمل عملاً أبدياً بالكفر, فكذلك افهم العدل والإحسان في إعطاء الحائز على النور الكامل ولو بالقوة على كل أعمال الخلائق الصالحة وكأنه عملها, وذلك لأنه لو عاش إلى الأبد ولو تيسرت له الظروف لخرجت تلك الأعمال الصالحة من أعماق ذاته وقلبه وعقله وتحققت ظاهرياً, وحيث أن العيش للأبد وتيسير الظروف ليس بيده بل هو أمر يدركه كالموت من خارجه وبقيد رباني طبيعي, فمن عدل الله وإحسانه أن يجازيه عليه جزاء من عمل بكل تلك الأعمال الصالحة حتى لو لم يعملها ظاهراً. فتأمل ودقق في علوم أهل الله وكلمات الأئمة الهداة.

العاشر القارئ في ضمان الله. وقال النبي صلى الله عليه وسلم مثل ذلك في من يصلي الصبح في جماعة والعشاء في جماعة بأنه في ضمان الله. وجوهر الصلاة قراءة القرءان, ولذلك قال تعالى "قرءان الفجر". فكل فضل للصلاة هو فضل للقرءان. وقد سمى الله تعالى القرءان بالصلاة كما في الحديث القدسي المشهور عن سورة الفاتحة "قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين" ثم ما ذكر إلا سورة الفاتحة, التي هي "القرءان العظيم الذي أوتيته" كما قال النبي عليه الصلاة والسلام. معنى "في ضمان الله" هو الحفظ والرعاية, وكذلك الله يضمن سلامته ونجاته ويضمن عنه كل ما يحدثه سهواً من أخطاء وزلل. أما الحفظ فلأنه يقوم بالعمل الذي خلقه الله من أجله وهو القراءة ومد العالم بالروحانية بحكم الخلافة. والحفظ كذلك من الجزاء العادل له, إذ بذكر الله ومد العالم بالروحانية يبقى العالَم قائماً كما ورد في الحديث الصحيح, فكما أن القارئ يحفظ العالم ويشارك في حفظه بقراءته, فكذلك الله والعالم يسعون في حفظ القارئ وسلامته ما لم توجد حكمة وأمر لله خاص يقتضي ولو ظاهراً خلاف ذلك كالابتلاء والتمحيص وتقرير العبودية مثلاً. وأما ضمان أخطائه فيرجع إلى مبدأ "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها", وحيث أنه قرأ القرءان وصدق بليلة القدر وعلمها فقد عمل ما بوسعه لكي يصيب في فكره وسلوكه, فإن أخطأ بعد ذلك فهو أمر خارج عن طاقته عادة.

وأما قول الإمام (ليخلق الله له منها ملكاً راحته أكبر من سبع سموات وسبع أرضين) فلا غرابة فيه, لأن القرءان روح, والروح من عالم العرش, وعالم العرش فوق وأكبر من السموات والأرضين كلّها, وهذا معلوم بنفسه وبالقرءان الذي ذكر العرش فوق وبعد ذكر السموات والأرض, وكذلك معلوم بالحديث الصحيح المشهور الذي يجعل الكرسي الذي هو دون العرش أوسع من كل السموات والأرضين وما هذه في الكرسي إلا كحلقة في فلاة. وقراءة سورة القدر عمل روحاني, بالتالي هو عمل أكبر من السموات والأرضين. وقول الإمام (في موضع كل ذرّة من جسده شعرة ينطق كل شعرة بقوّة الثقلين) وجود جسد للملك إشارة إلى أنه من عالم الخلود كما قال تعالى "وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين", والخلود أمر روحاني علوي. والشعرة تشير إلى الشعور, وإلى الشعاع, ولذلك نسب لها النطق, بمعنى أن قراءة السورة قوة تنتج قوة تنتج قوة وهكذا. فهو عمل مشحون بالقوة ويتسلسل أثره تسلسلاً عظيماً. وأما كونه أقوى من قوة الثقلين, فذلك لأن عمل الملائكة أعظم من عمل الإنسان والجان من حيث ظاهرهما. "لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس لو كانوا يعلمون".

...-...

١٢--قال جعفر الصادق عليه السلام (النور الذي يسعى بين يدي المؤمنين يوم القيامة, نور "إنا أنزلناه").

من أين قال الإمام هذا التفسير؟ بالجمع بين آيتين وفقههما .

قال تعالى في سورة الحديد 12 "يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم, بُشراكم اليوم جنّات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها, ذلك هو الفوز العظيم".

وقال تعالى في سورة التحريم 8 "يأيها الذين ءامنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم ويدخلكم جنّات تجري من تحتها الأنهار يوم لا يخزي الله النبي والذين ءامنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم يقولون ربنا أتمم لنا نورنا واغفر لنا إنك على كل شيء قدير".

وكما أن الآية التالية ل12 سورة الحديد تذكر المنافقين والمنافقات, فكذلك الآية التالية ل7 سورة التحريم تذكر الكفار والمنافقين. ومضمون الأولى يتحدث عن النور الذي يسعى بين الأيدي وبالأيمان كمضمون الثانية. والأولى تذكر "يوم" كالثانية. والأولى تذكر "جنات تجري من تحتها الأنهار" كالثانية. الأولى تذكر الفوز والثانية تذكر عدم الخزي. الأولى تتحدث عن المؤمنين, والثانية عن الذين ءامنوا.

يوجد تناظر بين الآيتين, في الظاهر والمضمون. ولباب القضية هو التالي: "يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم". الإمام جعفر يقول بأن هذا النور الذي في كلمة "نورهم" هو نور "إنا أنزلناه" أي سورة القدر. والإمام ذكر آية سورة الحديد, لكن مصدر تفسيره هو بالنظر في آية سورة التحريم, لأن هذه الآية جمعت بين النبي وبين الذين ءامنوا معه, وهنا سرّ التفسير. والنبي والذين ءامنوا معه يقولون بلسان واحد "ربنا أتمم لنا نورنا". فلم يجعل نور النبي غير نور الذين ءامنوا معه, كما يقول النبي أو الرسول مثلاً "ربي وربكم" بدلاً من "ربنا" في بعض المواضع. بل الكلام بلسان الجمع, ويشير إلى وحدة النور في عين كثرة نا الجمع من "نورنا" ولم يقل: نوري. "ربنا" بالجمع بين النبي والذين ءامنوا معه, و"نورنا" بالجمع أيضاً. فحيث أن آية الحديد قالت "يسعى نورهم بين أيديهم" عن المؤمنين والمؤمنات, وآية التحريم قالت نفس العبارة لكن عن النبي والذين ءامنوا معه, فالمفهوم أن النور الذي نزل على النبي هو النور الذي للمؤمنين والمؤمنات الذين ءامنوا مع النبي. والنور الذي نزل على النبي هو كما قال الإمام "نور إنا أنزلناه" إذ هي السورة التي تذكر ذلك النزول وحقيقته وحضرته.

ومن فوائد إشارة سيدنا جعفر عليه السلام هو أن المؤمنات أيضاً لهم نور إنا أنزلناه. ففتوحات سورة القدر وكل ما فيها من مقامات غير مختصة بالرجال دون النساء, بل هي لكل حائز عليها. وحيث أننا قد علمنا من تأويل السورة أن نور النبوة والولاية والإمامة ومقام التجديد والتفسير والتأويل هو من نور سورة القدر, فكل تلك المقامات مفتوحة وممكنة للنساء كما للرجال, قال تعالى "المؤمنين والمؤمنات نورهم يسعى بين أيديهم" فلم يفرّق بينهما في ذلك النور ولم يحجب أحدهما عنه.

فائدة أخرى أن المؤمن الحق هو الذي شهد نور "إنا أنزلناه". وهو الذي ءامن مع النبي, والمعية هنا نورانية روحانية إيمانية كتابية, وهي المعية الحقيقية والصحبة العلوية. ولاحظ أن الآية أشارت للنبي باسم "النبي" وليس باسم محمد أو الرسول مثلاً, لأن النبوة هي مقام تنزّل النور كما في آية الصلاة على النبي والتي ورد مثلها في صلاة الله وملائكته على الذين ءامنوا ليخرجهم من الظلمات إلى النور, ولذلك ورد في الآية والرواية صلاة النبي على بعض المؤمنين "وصلّ عليهم" و "اللهم صل على محمد وعلى آل محمد" و"على آل أبي أوفى".

...-...

١٣- قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حديث يذكر ست منافع لقراءة سورة القدر "1)من قرأها في صلاة, رُفعت في عليين مقبولة مُضاعفة. 2)ومن قرأها ثم دعا, رُفع دعاؤه إلى اللوح المحفوظ مستجاباً. 3)ومن قرأها, حُبب إلى الناس, فلو طلب من رجل أن يخرج من ماله بعد قراءتها حين يقابله

لفعل. 4)ومن خاف سلطاناً فقرأها حين ينظر إلى وجهه, غلب له. 5)ومن قرأها حين يريد الخصومة, أُعطي الظفر. 6)ومن يشفع بها إلى الله تعالى, شفّعه وأعطاه سؤله."

هذه المنافع فروع لمقام الروح عند الله, والقوى الروحية في الوجود. وترجع إلى أصول خمسة كبرى:
الأصل الأول القبول. فالله يقبل عمل الروح وكل ما يصدر منه لأنه خليفته.
الأصل الثاني الاستجابة. فالله فتح خزائن رحمته لأدعية الروح لأنه المتحقق بالفقر التام لله ويشعر بأنه ليس له من دون الله ذرة فما دونها من وجود أو قوة أو كمال.
الأصل الثالث الحب. إذ إنما يُحَب الشيء لجماله أو قوّته أو نعمته, ولا أجمل في الخلق من الروح, ولا أقوى منه, وأعلى النعم تأتي منه وبه وله.
الأصل الرابع الأمن. إذ الخوف فرع الظلم, والروح هو العدل والاستقامة فلا خوف على صاحبه.
الأصل الخامس الظفر. لأن الظفر يكون للأتقى أو الأقوى, والأتقى والأقوى في نظام العالَم هو الروح.

وكل ذلك مذكور في القرءان:-
فمن شواهد أصل القبول قوله تعالى "إنما يتقبل الله من المتّقين" والتقوى فرع الروح كما قال "أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادناً".
ومن شواهد أصل الاستجابة قوله تعالى "ادعوني أستجب لكم" وقوله "أمّن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض" وقال عن الخلافة "إني جاعل في الأرض خليفة...نفخت فيه من روحي". فبالروح استخلفه.
ومن شواهد أصل الحب قوله تعالى "يحبهم ويحبونه" وكل صفات من يحبهم الله وهي صفات روحانية.
ومن شواهد أصل الأمن قوله تعالى "أقبل ولا تخف إني لا يخاف لدي المرسلون إلا من ظلم".
ومن شواهد أصل الظفر قوله تعالى "وكان حقاً علينا نصر المؤمنين".

...-...

١٤- قال عليه السلام "لو قلت لصدقت, أن قارئها لا يفرغ من قراءتها حتى يُكتَب له براءة من النار".
إذ لا يدخل النار إلا أهل الظلم والظلمات, وقارئها بالمعنى الحقيقي للقراءة قد صار من أهل النور فتنفر منه النار كما ينفر أهل النار من القرءان.

...-...

١٥-قال الباقر عليه السلام "من قرأها بعد الصبح عشراً وحين تزول الشمس عشراً وبعد العصر, أتعب ألفي كاتباً ثلاثين سنة".

ولو كتب ألفي كاتب العلوم التي تتنزل على قلب صاحب هذه السورة والمداوم على قراءتها بالغدو والآصال, ولو كتبوا لمدة ثلاثين سنة, لأتعبهم. لو انفتح قلبه. وذلك من قوله تعالى "قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً".

...-...

١٦-قال الباقر عليه السلام "ما قرأها عبد سبعاً بعد طلوع الفجر, إلا صلى عليه سبعون صفّاً سبعين صلاة وترحموا عليه سبعين رحمة".

ذلك من فروع "يأيها الذين ءامنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً وسبحوه بكرة وأصيلا. هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور". ومن قوله تعالى عن الذين يسترجعون "أولئك عليهم

صلوات من ربهم ورحمة". ومن باطن "يأيها الذين ءامنوا صلوا عليه" وقول النبي "من صلى عليّ صلاة صلى الله عليه بها عشراً".

والمعنى: بعد طلوع فجر النبوة, من قرأ هذه السورة التي فيها حقيقة النبوة وهي حقيقة الصلاة على النبي, وفيها ذكر لمبدأ وجود النفس الأعلى ورجوع الإنسان إلى ربه بعقله, فحينها تصلي عليه الملائكة وتترحم عليه كما نصّت الآيات والروايات. ومن صلاتهم عليه نزول الأنوار عليه, ومن ترحمهم عليه قضاء الله تعالى لحاجاته. فالصلاة ينال السعادة, وبالرحمة ينال الغنى, فهي سورة للآخرة والأولى.

...-...

١٧-قال الباقر عليه السلام "من قرأها في ليلة مائة مرة, رأى الجنة قبل أن يصبح".

مثل هذه الوعود لا تصدر إلا من عالم واثق بما يقول. لكن الإمام يتكلم عن القراءة الحقيقية.

العلاقة بين سورة القدر وبين الجنّة ثابتة بنص هذا الحديث. "رأى الجنة", هذا هو مستوى علم وإيمان قراء القرءان.

سورة القدر هي نور الجنّة, والجنة صور نورها. لأن الجنة خيال وبرزخ بين النور الأعلى والطبيعة السفلى. قراءتها هي عمل عقلي علوي, ورؤية الجنة هو شهود الصور الخيالية الخارجية الحقيقية للنعيم الذي يتمثل فيه ذلك النور الأشرف. وهذا الأصل قرره النبي صلى الله عليه وسلم في أحاديث صحيحة متعددة كقوله عن قارئ القرءان "اقرأ وارق" في الجنة بحسب قراءته للقرءان, والأحاديث الأخرى الكثيرة التي تشير إلى العلاقة الجوهرية بين القرءان والجنة, ومن أهم العبارات في الباب "عدد درجات الجنة على عدد آيات القرءان".

...-...

١٨- قال الإمام الباقر عليه السلام "من قرأها ألف مرّة يوم الاثنين وَ ألف مرة يوم الخميس, خلق الله تعالى منه ملكاً يُدعى القوي راحته أكبر من سبع سموات وسبع أرضين وخلق في جسده ألف ألف شعرة وخلق في كل شعرة ألف لسان ينطق كل لسان بقوّة الثقلين يستغفرون لقائلها ويضاعف الله تعالى استغفارهم ألفي سنة ألف مرة".

سبق أن علّقنا على جوهر هذا المعنى. وتأمل العلاقة بين الزمان والعمل والملائكة والقوة والألسنة والاستغفار والأجساد والشعر والخلق. هذه الأحاديث مشحونة بالأسرار وعجيبة من حيث عقلها وربطها للمعاني.

ملحوظة: لا أظن أنه يوجد إنسان عنده من الذنوب العملية من يوم بلغ سن الرشد الطبيعي بقدر يحتاج فيه إلى كل ذلك الاستغفار, ولا أظن أنه إن كان مذنباً إلى تلك الدرجة سيكون ممن يقرأ سورة القدر ألف مرة ويصبر عليها في الاثنين والخميس, وأحسب أنه لا يُوفَّق لذلك من الأساس. الاستغفار حقيقته ليست فقط مغرفة الذنوب بل رفع حجب الغيوب. كما ورد عن بعض الأولياء في تفسيرهم لاستغفار النبي كل يوم سبعين مرة بأن ما يغان على قلب النبي ليس غين أغيار بل غين أنوار. وعلى ذلك , استغفار الأشرار تكفير للذنوب, لكن استغفار الأخيار لكشف الغيوب وزيادة تقديس القلوب والتقرب من المحبوب برفع الأستار ومعاينة المحبوب والمرغوب.

...-...

١٩- كان علي عليه السلام إذا رأى أحداً من شيعته قال (رحم الله مَن قرأ "إنا أنزلناه").

أن تكون شيعياً هو أن تعرف حقيقة سورة القدر. وما الشيعة على الحقيقة إلا أهل هذه المعرفة العلوية.

كان الإمام علي عليه السلام يعلم أنه خليفة رسول الله من حيث المقام الخاص للخلافة. ومرجع هذه الخلافة إلى كونه صاحب أكبر درجة في التحقق بنور "إنا أنزلناه". وولايته راجعة في الحقيقة إلى ذلك, وصورة ولايته راجعة إلى إخبار النبي "من كنت مولاه فعلي مولاه" ونحو ذلك. بالتالي, أساس ولاية علي الإيمان والخبر وليس الإجبار والقهر. ولذلك, حين عرض أكثر أهل المدينة ولاية أمر دولتهم رفضها في بادئ الأمر, لأنهم أرادوا مشايعته بناء على آرائهم وليس بناء على إيمانهم. أي كانوا يعتبرونها من أمور الدولة وليس من فروض الديانة. فرفضها لإعلان موقفه الجوهري من القضية. ثم بعد ذلك قبلها كرئيس دنيوي يدير شأناً دنيوياً, ولذلك كان يدعو الناس إلى ولايته حتى حين صار على المنبر وهذا من الأمور التي لا يعقلها من لا يفهم الفرق بين الولاية المبنية على الوحي والرئاسة المبنية على الرأي. في عين قيامه بالرئاسة كان يدعوهم إلى الولاية. وأخذت الدعوة صوراً متعددة, منها قرءانية ومنها روائية ومنها بالأسوة الحسنة ومنها بإظهار كونه من "أمراء الكلام", ونحو ذلك. الحديث موضوع كلامنا هو أحد تلك الصور.
(رحم الله من قرأ "إنا أنزلناه") لماذا؟ لأن فيها أساس ولاية النبي وعترته أهل بيته. وأحد أهم الأدلة المستمرة في السورة هو قوله تعالى "تنزّل الملائكة والروح فيها", وكان الأئمة يقولون في الاحتجاج بها: على من تتنزل الملائكة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم. والجواب هو: على إمام الزمان. وهذا هو الرابط بين رؤية شيعة علي وبين الترحم على قارئ سورة القدر. وستتضح العلاقة أكثر في الحديث التالي إن شاء الله, في الفقرة الحادية عشر منه.

...-...

٢٠- في واحد من أعظم وأشمل الأحاديث في مقامات وأسرار ومنافع سورة القدر, قال مولانا علي عليه السلام وذكر 11 أمراً: (لكل شيء ثمرة وثمرة القرءان إنا أنزلناه. ولكل شيء كنز وكنز القرءان إنا أنزلناه. ولكل شيء عون وعون الضعفاء إنا أنزلناه. ولكل شيء يسر ويسر المعسرين إنا أنزلناه. ولكل شيء عصمة وعصمة المؤمنين إنا أنزلناه. ولكل شيء هدى وهدى الصالحين إنا أنزلناه. ولكل شيء فسطاط وفسطاط المتعبّدين إنا أنزلناه. ولكل شيء بشرى وبشرى البرايا إنا أنزلناه. ولكل شيء حجّة والحجّة بعد النبي في إنا أنزلناه فآمنوا بها) قيل: وما الإيمان بها؟ قال (إنها تكون في كل سنة, وكل ما ينزل فيها حق).
أقول: الحديث يمكن تقسيم معناه إلى أربعة أقسام: خبر كلّي, وخبر جزئي, وأمر إجمالي, وبيانه التفصيلي.
الخبر الكلّي هو الأحد عشر كلّية التي ذكرها الإمام. وهي كلّيات وجودية, فوق القرءان وفوق أي جزئية خاصّة. وقيمة الجزئية بحسب مدى قيمة الكلّية, أقصد قيمتها من حيث ثبوتها وحقيقتها. الكليات هي: لكل شيء ثمرة وكنز وعون ويسر وعصمة وهدى وسيد وزينة وفسطاط وبشرى وحجّة. ثم الخبر الجزئي هو إظهار تلك الكليات بالنسبة لموضوع معين هو القرءان على أساس أن القرءان شيء.
1)الثمرة في الشجرة هي آخر ما ينمو منها, وبها يكون تغذي الحيوانات, وببذورها يستمر نسل الشجرة ويتكاثر. فالثمرة تعبر عن الغاية والتغذية والاستمرارية والكثرة. وكل ذلك في سورة القدر. لأنها غاية القرءان من حيث أن غاية القرءان استنارة الإنسان وشهوده حقيقة النور والأمر الإلهي وانفتاحه على الأفق الأعلى الروحاني. وهي تغذية الإنسان, إذ غذاء حقيقة الإنسان يكون العلم والأمر النازل فيها, وبها ينتقل الإنسان إلى الدار الآخرة التي هي "الحيوان لو كانوا يعلمون". والاستمرارية من حيث أن القرءان بدون فهم العلماء لا يبقى قرءاناً, ولذلك يرتفع في آخر الزمان, وفهم القرءان يحتاج إلى نور, وهذا النور هو نور سورة القدر. والكثرة هي من حيث أن نور إنا أنزلناه كالبذرة التي تدخل في قلوب

المؤمنين فتنتج الكثير من العلماء وأهل الله والشهداء والعرفاء والأولياء وورثة الأنبياء المحققين. سورة القدر خرجت من نبي لتخلق ما لا يُحصى من أنبياء الأولياء والعلماء الذين هم بمنزلة الأنبياء وورثتهم بالوراثة الذاتية والعرضية.

2)الكنز هو المال المجموع والمدخر وتكديس الشيء ومجمعه. والمعنى أن سورة القدر هي كنز القرءان, أي الموضع الذي فيه تجتمع حقائق القرءان التنزيلية والتأويلية كلّها.

3)عون الضعفاء في الإيمان يكون بنور إنا أنزلناه, إذ القوة في اليقين كما أن الضعف في الشك, واليقين بالشهود وهي سورة الشهود وحضرته.

4)يسر المعسرين بالإعسار الظاهر والباطن. أما إعسار الأموال فإن السورة سبب لحصول البركة والسعة كما مرّ. والعسر بمعنى قلة المال تيسره هذه السورة, لأن الإنسان إذا استنار باطنه وانطلق عقله قلّت حاجته إلى الأموال, فيرى القليل الذي عنده كثيراً ويحسن استعماله باقتصاد وحكمة ويبارك الله له فيه لأنه يحيا بنور إنا أنزلناه وعلى أساس معرفتها وقراءتها. أما عسر الباطن, والناتج عن جهل, فالعلماء والمعلومات في حضرة سورة القدر. "تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم" هنا العلماء, "من كل أمر" هنا المعلومات.

5)عصمة المؤمنين, فصاحب سورة القدر معصوم. معصوم عن الجهل بنور عقلها, وعن الذنب بنور هدايتها وشفاعتها ومغفرتها, وعن الخطيئة بدعوتها إياه للتوبة, وعن الشهوات المحرمة لاشتمالها على لباب النعيم القلبي والسعادة النفسية التي تغني صاحبها عن تقحم الشهوات المحرمة طلباً للذة بل في سورة القدر حقيقة اللذة إذ اللذة نور وهي عين النور ومنبعه.

6)هدى الصالحين, هداية الطريقة والشريعة. إذ الهداية ما نزل به الملائكة, "فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا يضل ولا يشقى". والهداية تكون بوجود الآية ووجود فهمها ووجود القوة على العمل بها, والآية وفهمها والقوة في نور إنا أنزلناه.

7)سيد القرءان, الكرسي سيدة آي القرءان, لكن القدر سيد سور القرءان, فلا تعارض. السيادة هي الخدمة, "سيد القوم خادمهم", والمعنى هو الإفادة. والقرءان علم, والعلم نور, فرأس النور وفاتح بابه هو سيد القرءان, وذلك سورة القدر. إذ لولا ما نزل لما حصل العلم الأعلى ولما انفتح باب العقل. "أنزلناه قرءاناً عربياً لعلكم تعقلون".

8)زينة القرءان, إذ هي مصابيح سماء القرءان التي تنير ما في حدائق آياته من حقائق وحقوق.

9)فسطاط المتعبدين, الفسطاط هو البيت المُتخذ من الشعر وهو جماعة الناس. ففسطاط المتعبدين قد تعني البيت الذي يتعبدون فيه, وقد تعني السبب الجامع بين المتعبدين, أو الشيء الذي يجمع المتعبدين بأمثالهم. وكل ذلك ينطبق على سورة القدر. فهي بيت المتعبدين, من حيث أن التعبد أمر قلبي, والقلب إما أن يكون بيتاً نورانياً أو قبراً ظلمانياً, وبسورة القدر يصير نورانياً. بل القلوب بحسب مستواها وحضورها ونوعها تكون ساكنة على التحقيق في بيت بمعنى محاطة بمقام وأنفاس معينة, وسورة القدر تجعل المتعبد في حضرة القبول عن الله والتعلق بأسمائه. وأما السبب الجامع بين المتعبدين, فلأن نور سورة القدر من حيث العلم أو من حيث الولاية هو الذي يربط بين المتعبدين بدلاً من أن يتفرقوا طرائق قدداً. وأما جمع المتعبد بأمثاله, فإنا أنزلناه بنصّها ومفهومها وحقيقتها هي اجتماع بالملائكة والروح والأنبياء والأولياء. فهي فسطاط المتعبدين من كل وجه.

10)بشرى البرايا, إذ فيها بشرى إمكانية العروج ما فوق زمان ومكان الطبيعة السفلية, وإمكانية وواقعية نزول النور والاتصال بالملأ الأعلى, وحلول السلام على العالم.

11) (لكل شيء حجة, والحجة بعد النبي في "إنا أنزلناه" فآمنوا بها) أهم وأخطر مسألة في هذه الملّة هي مسألة الحجّة بعد النبي. وهي مسألة لا يزال يختلف الناس عليها إلى يومنا, حتى قيل أن مشكلة الحجة بعد النبي في الإسلام ليست مشكلة بل إنها معضلة ولا حل لها ولا مخرج منها. فالنبي كان المرجع الأخير للأمة, فكان بمثابة الصوت الذي يكسر تعادل الأصوات بالنسبة للذين يأخذون بمبدأ الانتخابات في اختيار الأشياء. لكن بعد النبي صلى الله عليه وسلم, من هو الحجّة؟ وأين نجده؟ وكيف نعرفه؟ الإمام علي عليه السلام صاغ القضية بوضوح فقال (الحجّة بعد النبي), فلم يكونوا بمعزل عن النظر في هذه القضية, ولا كانت عنهم غائبة. فلننظر في جواب الإمام بتمعن.

(أ) أول ما أوضحه الإمام هو القاعدة الكلّية (لكل شيء حجّة) فما مدى صحة هذه الكلية قرءانياً؟ مطلقة الصحة. وذلك لأننا لو نظرنا في ما قاله تعالى عن أعلى الملائكة نزولاً في مراتب الخلق سنجد أنه تعالى ذكر إسلامهم جميعاً ووجود الوحي للجميع وأن لكل مخلوق صلاته وتسبيحه والإرشاد الإلهي الخاص له. فمثلاً في الملائكة قال تعالى بوجود درجات لهم وبعضهم يطيع بعض وبعضهم رسل لبعض أيضاً, كما ورد عن جبريل بأنه "مُطاعٍ ثَمّ أمين" فلولا أن لجبريل مقام خاص في الرسالة والأمر لما قال عنه ذلك. وكذلك في آية أخرى حين ذَكر الملائكة "قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق" فمن الواضح أن الملائكة الذين يسألون غير الملائكة الذين يجيبون, فبعضهم استمع لقول ربهم ونقله للبعض الآخر وأرسله إليهم. فالرسول حجّة لمن دونه في الدرجة والاستقبال بوسيلته. وذكر الله النحل فقال "أوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتها", ولو نظرنا إلى النحل أو حتى النمل-كما في قصة سليمان-سنجد نوع من الرسالة فيهم أيضاً, وبعضهم يرسل للبعض الآخر شيئاً لا يعرفه ذلك الآخر إلا بواسطة المرسل. ثم في السماء والأرض قال "وقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها". والله يتكلم بوسائل ويوحي برسل. وأعلى المتلقين للوحي والذي يأخذ بدون وسيلة غير ربه الحجة عليه هو ربّه تعالى. فلكل شيء حجّة, خلقاً أو مخلوقاً. والحجّة هو الذي به تقوم الحجّة الإلهية على الآخرين ويتم البلاغ كما في قوله تعالى "لكيلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل". فالرسول هو الحجّة, وكل رسول لله مهما كانت درجته ونوعه فهو الحجّة على من هم قومه وأمّته "قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكاً رسولاً".

(ب) ثم بيّن الإمام تجلي الكلية في الأمة القرءانية فقال (والحجّة بعد النبي). وأوّل حقيقة تؤخذ من هنا هو وجود حجّة بعد النبي. فالنبي ليس آخر سلسلة, بل هو أول سلسلة أخرى من بعده—مع التحفظ على شيء من معنى السلسلة في هذا السياق, لكننا نذكر الصورة لتقريب بعض الفكرة. والسؤال الآن: ما طبيعة الحجّة بعد النبي؟ هل هو إنسان أم كتاب أم مجموعة من الناس أم ماذا بالضبط؟ جواباً على ذلك يقول الإمام (والحجّة بعد النبي في إنا أنزلناه). لاحظ قوله (في) "إنا أنزلناه". (في). ولم يقل: الحجة بعد النبي إنا أنزلناه, كما قال في العشر فقرات السابقة مثلاً زينة القرءان إنا أنزلناه, عون الضعفاء إنا أنزلناه. هنا استعمل حرف "في". فليس المقصود ب(في) إلا الدلالة على الحجة, أي سورة القدر تدل على الحجّة بعد النبي. ثم مفهوم قوله (بعد النبي) أن الحجة إنسان مثل النبي يكون حاضراً في الأرض كما كان النبي. وإلا فإن روحانية النبي في الأفق الأعلى لا تزال حاضرة. فالعبرة في الحجّة بالنسبة للعامّة هي في حضور الحجّة بين العامّة. وكون الحجّة هو حجّة (بعد النبي) يشير أيضاً

إلى وجوب وجود نوع من معنى "النبي" في الحجّة, وإلا لما كان حجّة مثل النبي ولا بعد النبي ولا حتى شبيه بالنبي, إذ الخاصّية التي تجعل الإنسان حجّة ليست شائعة. فمثلاً: لا يقال أن الاجتهاد هو الذي يجعل الإنسان حجة, لأن الاجتهاد كان موجوداً أيام النبي وأهل الاجتهاد يختلفون بعد النبي ولا يوجد صلة بين معنى الاجتهاد ومعنى النبوة من حيث استمرارية الخاصّية. ومن هنا نفهم معنى قول الإمام (الحجّة بعد النبي "في" إنا أنزلناه). والمعنى هو: حقيقة إنا أنزلناه هي التي تجعل الإنسان حجّة. خاصّية الحجّة في سورة القدر. وسورة القدر ليس فيها إلا "تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر", و "إنا أنزلناه في ليلة القدر". فالسورة تدل على إنزال القرءان, بواسطة الملائكة والروح بإذن ربهم, على عبد ما. وبذلك يصير هذا العبد حجّة, وهكذا وبهذا صار سيدنا محمد نفسه حجّة. الخلاصة: الحجّة لابد أن يقوم مقام النبي في تلقّي القرءان عن الملائكة والروح بالإنزال الرباني. لكن حيث أن صورة القرءان العربي قد اكتملت في هذا العالَم, لقوله تعالى "إنا أنزلناه" بالماضي, فنفهم من هذا أن الإنزال على الحجج بعد النبي هو إنزال فهم القرءان وكشف حقائق القرءان وليس إنزال صورة سور وآيات جديدة. وهذا بالضبط ما قاله الإمام علي في صحيح البخاري وغيره حين سألوه عن الوحي الذي عندهم بعد رسول الله فقال أنه ليس عندهم إلا القرءان "أو فهم يؤتيه الله عبداً في كتابه". ويغفل أكثر الناس عن مضمون هذا الجواب. ويظنون أن علياً عليه السلام قد نفى وجود وحي عنده غير هذا القرءان. مع أن نص الحديث يدل على أنه أثبت وجود وحياً آخراً. تأمل في نصّ السؤال والجواب. السؤال كان "هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله" وفي أخرى "هل عندكم شيء مما ليس في القرءان" وفي ثالثة "هل علمت شيئاً من الوحي". ثم جاء الجواب بذكر الكتاب وفهم الكتاب. والفهم مصدره الله تعالى فهو الفهم النازل وليس الفهم بالمعنى الشائع المبني على التخمين والظن والاكتساب الذهني. والفهم الذي يؤتيه الله لا يكون إلا فهماً صائباً معصوماً صادقاً مطابقاً لحقيقة الكتاب والمقصود منه. ثم ذكر الإمام في الروايات صحيفة في يده فيها أشياء مكتوبة عن النبي بخصوص الديات وما أشبه. فالإمام أقرّ بوجود مقام الفهم عن الله في كتاب الله, وجعل نسبته للوحي كنسبة القرءان ونسبة ما في الصحيفة, إذ جعله بينهما. فالكل من الله ومن نبي الله. فتأمل ودقق.

(ج) أمر الإمام الناس بالإيمان بسورة القدر. وهذا أمر ظاهره الغرابة إذ ما الحاجة إلى دعوة المؤمنين بالقرءان إلى الإيمان بسورة من القرءان, أليس الإيمان بها حاصل من قبل؟ هذا الاستغراب دعا السامعين إلى طرح سؤال على سيدنا علي "قيل وما الإيمان بها". ونفهم من قول الإمام وسؤال الناس أن الإيمان بسورة القدر-وهذا أمر ينطبق على بقية السور بأوجه مختلفة- يكون على مستويين: مستوى الإيمان العام والذي يغلب عليه الإيمان السطحي واللفظي. ومستوى الإيمان الخاص وهو معرفة حقيقة السورة ومظاهرها في العالم وتأويلها وأثرها وتجلياتها الحية المستمرة. كان عند الناس الإيمان بالمعنى العام, فأرشدهم الإمام إلى الإيمان بالمعنى الخاص. فما هو المعنى الخاص؟ قال علي (إنها تكون كل سنة, وكل ما ينزل فيها حق). الفقرة الأولى (إنها تكون كل سنة) كلام عن استمرارية حقيقة السورة ومضمونها, فأهمية ليلة القدر ليست فقط في ما حدث في الماضي بل فيما سيحدث في المستقبل, وليس المستقبل البعيد أو المبهم, بل (كل سنة) إلى آخر الزمان. فمن هم الذين لا يؤمنون بسورة القدر؟ هم الذين يعتقدون بأنها ليلة مضت وانتهت ولا استمرارية لحقيقتها وفائدتها بعد ذلك. فهذا هو الشقّ الأول من الذين يكفرون بالمعنى الخاص لها. الفقرة الأخرى (وكل ما ينزل فيها حق) كلام عن أثر السورة, الذي ينزل في ليلة القدر (حق) كما بيّن علي في حديثه السابق عن الوحي المستمر وكما هو نصّ السورة

ذاتها. فتكلم الإمام عن استمراريتها الزمانية, وعن حقيقة ما ينزل فيها, وأما إن الإنسان الذي سينزل عليه ذلك الحق فهو (الحجّة بعد النبي). ومن الواضح أن الذي ينزل عليه الحق من لدن الله تعالى لا يكون ممن يقول شيئاً من قبيل "قولنا هذا رأي" أو يقول عن فتاواه "إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين" أو نحو ذلك من تردد وظنون وعدم استيقان حقيقي في القلب. وهذا لا يعني التعصب, لأن التعصب هو غطاء الجاهل الظاهري على شكّه القلبي بل جهله العقلي. لكنه يعني ما قاله تعالى لنبيه "إنك على الحق المبين".

الخلاصة: بنور ليلة القدر صار محمد نبياً وهو الحجّة الإلهية للناس وعليهم. بعد النبي سيبعث الله حجج من الناس. وفي كل ليلة قدر من كل سنة تنزل الملائكة والروح بإذن ربهم من كل أمر حق على الحجّة. ومن نال نور ليلة القدر عرف الحجج وميّزهم, وهو الفرقان الذي يجعله الله في قلوب عباده. فما خلت الأرض من حجّة الله, من بعد النبي وإلى قيام الساعة, وبسورة القدر وحقيقتها يصير العبد من حجج الله. فمنهم حجّة ينزل عليه الكتاب, ومنهم حجّة ينزل عليه فهم الكتاب, ومنهم حجّة ينزل عليه فهم فهم الكتاب الذي أوتيه حجّة قبله أو في زمنه. فإذن "إنا أنزلناه" تشمل الكتاب واللباب, فمنهم من يصير نبياً بكتاب ومنهم يصير ولياً لأولي الألباب. والحمد لله.

...-...

٢١-قال علي عليه السلام (هي نعم رفيق المرء: بها يقضي دَينه ويعظم دِينه ويظهر فلجه ويطوّل عمره ويحسّن حاله. ومن كانت أكثر كلامه لقي الله تعالى صدّيقاً شهيداً).

رفيق المرء لأن القرءان ذات وروح, وليس مجرد أحرف وألفاظ. ومن رافق القرءان رافقه القرءان والنبي كما ورد في أحاديث سابقة.

قضاء الدين الروحي, وهو من قوله تعالى "فلولا إن كنتم غير مدينين ترجعونها إن كنتم صادقين". والمقصود أن الله أعطى الروح للإنسان كأمانة, ليرعاها وينتفع بها في نفسه, فهي دين عليه, ورد الدين يكون بجعل النفس روحانية مستنيرة. وقضاء هذا الدين يكون بسورة القدر إذ بها تحصل تزكية واستنارة النفس. أما قضاء الدين المالي فهو من رفع البلاء الذي سبق أن شرحناه.

تعظيم الدِّين يكون بوجود العلم وحضور الملائكة والروح بتأييد أهل الدين. وارتباطه بسورة القدر ظاهر. وما أسخف دين من ليسوا من أهل إنا أنزلناه. دين فارغ كأنه جثة ميتة يحملونها على أكتافهم ويرغبون بنشرها في الأرض وإيذاء الناس برائحتها العفنة. حياة الدين وعظمته بسورة القدر.

يظهر فلجه لأن حجّة المستنير بها غالبة, إذ فيها العقل والقرءان, والفلج بين الناس يكون بالعقل والفلج بين المسلمين يكون بالقرءان.

يطول عمره كما أن من يصل رحمه يطول عمره, ورحم الإنسان الحقيقية هي الروح العلوية, وصلتها تكون بسورة القدر. وطول العمر من وجه آخر يكون بالمعرفة المتجاوزة للزمان كما قيل أن من يقرأ كتاباً في التاريخ مثلاً يطول عمره وكأنه زاد على عمره عمر من قرأ عنهم, كذلك سورة القدر فيها علم الأولين والآخرين والسنن الإلهية الحاكمة على الزمان, فمن نال نورها كان كمن عمّر من خلق آدم وما قبله إلى القيامة فما بعدها فما أطول عمره.

يحسّن حاله, الحسن بمعنى الجمال والإتقان. والجمال استواء النفس, والإتقان حسن العمل, وكلاهما راجع إلى الروحانية واليقظة العقلية.

(من كانت أكثر كلامه) فليجعلها في أوراده ويتغنى بها في مشيه وجلوسه وليخلو بها ويقوم بتعليمها قراءة ودرساً ويجادل بها وعنها ويكتب فيها ويلزم ذكرها, هذا هو السبب, والأثر (لقي الله تعالى صدّيقاً

شهيداً) فتنفعه ويبقى أثرها حتى لقاء الله في نفسه, وهذا من نفعها المتجاوز للزمان والمكان. بها يصير صدّيقاً, وبها يصير شهيداً. فتأمل هذين المقامين الجليلين كيف يحوزها المكثر من التكلم بسورة القدر. فيمكن اكتساب الصديقية والشهادة بكثرة التكلم بسورة القدر. ومرجع ذلك إلى أنه لن يكثر من التكلم بها إلا إن كان عالماً بها وبفضلها, والعلم هو الشرف. وإما أن كثرة تكلمه بها سيؤدي إلى حصول العلم بها وانفتاح أسرارها لصاحبها الملازم لها الناشر لحروفها ومعانيها. فهو صدّيق من حيث العلم بحقيقتها, شهيد من حيث شهادته عنها.

...-...

٢٢- قال علي عليه السلام (ما خلق الله تعالى ولا أعلم إلا لقارئها في موضع كل ذرة منه حسنة).
وذلك من قول النبي صلى الله عليه وسلم "واجعلني نوراً". أي كلّي نوراً بلا استثناء. وكذلك من تحقق بسورة القدر يشهده الله ذاته مستنيرة كلّها ومحاطة بالنور من كل مكان ولا يرى ذاته إلا نوراً محضاً.

...-...

٢٣- قال أمير المؤمنين عليه السلام (ما فرغ عبد من قراءتها إلا صلّت عليه الملائكة سبعة أيام).
الأيام السبعة عدد أيام الأسبوع, وخلق الله السموات والأرض في ستة أيام واستوى على العرش في السابع. فالمعنى أن الملائكة تصلي عليه بقدر الزمان والدهر كلّه, لأن الغاية من وجود الدهر هو الاستنارة واللذة الحاصلة منها. "لولاك لما خلقت الأفلاك".

...-...

٢٤- قال الإمام الباقر عليه السلام (من قرأها حين ينام ويستيقظ ملأ اللوح المحفوظ ثوابه).
قراءتها كلّما نام واستيقظ دليل على ثباته عليها وثباتها فيه وإيمانه بها. فيكون جوهره قد امتلأ بنورها, فينعكس ذلك النور على اللوح المحفوظ فيملأ ثوابه. إذ صار قلبه-الذي هو تجلي اللوح المحفوظ في ذات الإنسان- كاللوح المحفوظ الذي أخبر الله عنه "بل هو قرءان مجيد في لوح محفوظ". وقال تعالى أنه سيخرج للإنسان "كتاباً يلقاه منشوراً اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً" وقال "إلا من أتى الله بقلب", فالمعنى إذن أن القلب هو ذلك الكتاب المنشور, وسيقرأه ويرى ما فيه حينها, قال تعالى "كتب في قلوبهم الإيمان". فمن ملأ قلبه بسورة القدر ملأ لوحه المحفوظ ليوم الدين بالثواب.

...-...

٢٥- قال الإمام علي عليه السلام (أبى الله تعالى أن يأتي على قارئها ساعة لم يذكره باسمه ويصلي عليه ولن تطرف عين قارئها إلا نظر الله إليه وترحم عليه. أبى الله أن يكون أحد بعد الأنبياء والأوصياء أكرم عليه من رعاة إنا أنزلناه ورعايتها التلاوة لها. أبى الله أن يكون عرشه وكرسيه أثقل في الميزان من أجر قارئها. أبى الله تعالى أن يكون ما أحاط به الكرسي أكثر من ثوابه. أبى الله أن يكون لأحد من العباد عنده سبحانه منزلة أفضل من منزلته. أبى الله أن يسقط على قارئها ويسخطه (قيل: فما معنى يسخطه؟ قال) لا يسخطه بمنع حاجته. أبى الله أن يكتب ثواب قارئها غيره أو يقبض روحه سواه. أبى الله أن يذكره جميع ملائكته إلا بتعظيم حتى يستغفروا لقارئها. أبى الله أن ينام قارئها حتى يحفّه بألف ملك يحفظونه حتى يصبح وبألف ملك حتى يمسي. أبى الله تعالى أن يكون شيء من النوافل أفضل من قراءتها. أبى الله أن يرفع أعمال أهل القرءان إلا ولقارئها مثل أجرهم.)
أحد عشر فقرة. احفظ هذا العدد.
لاحظ أن النص ذكر القراءة والتلاوة. كل الفقرات باستثناء واحدة تشير إلى القارئ, والاستثناء هو قوله (أبى الله أن يكون أحد بعد الأنبياء والأوصياء أكرم عليه من رعاة إنا أنزلناه, ورعايتها التلاوة لها). فإذن

يوجد فرق بين القراءة والتلاوة. التلاوة من الرعاية, أما القراءة من التحقق بالحقيقة والاستنارة بالمعنى واجتماع النفس بمدلول السورة. ولذلك حين ذكر رعاتها أي الذين يتلونها, أخّر مقامهم وجعلهم في الدرجة الثالثة بعد الأنبياء والأوصياء, إذ الأنبياء والأوصياء هم أهل القراءة والتحقق بها والذين ورثوا معانيها بالمناسبة الذاتية والحضور الفعلي النفسي. القارئ أشرف من التالي, القارئ هو الأعلى ولذلك بدأ بأمر نبيه "اقرأ" وليس: اتلُ. وفي آية أخرى حين أمره بالتلاوة قال "وأن أتلو القرءان فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه" فالتلاوة معناها-حسب هذه الآية-تلاوة القرءان على الغير, وإلا لما ذكر اهتداء الغير وضلاله بعد ذكر التلاوة. لكن ذكر في آية أخرى القراءة بمعنى القراءة على الغير فقال تعالى "لتقرأه على الناس على مكث". وكذلك ذكر في آية الكهف "واتل ما أوحي إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحدا" والظاهر أنه يتلو لنفسه. فيوجد اتصال وانفصال بين معنى القراءة والتلاوة. وأهم الفروق بينهما أن التلاوة تكون فقط لشيء متلو أي مكتوب أو منطوق أي ظاهر بلسان ما, أما القراءة فتشمل قراءة الكتاب الآفاقي والأنفسي كما قال تعالى "اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق" وهذه قراءة كتاب غير لساني, بل كتاب الخلق العالمي, أما قراءة الكتاب اللساني ففي الأمر الثاني "اقرأ وربك الأكرم الذي علّم بالقلم". فيوجد مقروء مخلوق ومقروء مكتوب: كلاهما مشمول بفعل القراءة. أما التلاوة, فتقتصر على القسم المكتوب. "اتل ما أوحي إليك من كتاب ربك", "أتلو القرءان فمن اهتدى ". الفرق الآخر بين القراءة والتلاوة هو أن القراءة لا تكون إلا حقيقية مفيدة, أما التلاوة فتنقسم إلى قسمين, قسم قال عنه "يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به", وقسم مفهوم هو الذين لا يتلونه حق تلاوته ولا يؤمنون به. وهذا معقول بناء على الفرق الأول بين القراءة والتلاوة, من حيث أن تلاوة ألفاظ الكتاب لا تعني بالضرورة فهم معانيه ولا الإيمان بمدلوله والعمل بأوامره. ولم يرد مثل هذا التقسيم للقراءة في القرءان, فما ورد ذم لا مباشرة ولا بمفهوم المخالفة لفعل القراءة والقراء. وحين يذكر تعالى الحساب يقول "اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً" وهذا يدل على انكشاف الحقيقة وظهور العدالة ومشاهدة الأعمال شهوداً حضورياً "يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً", ولذلك قال "اقرأ كتابك" و ليس: اتل كتابك. لأنه أشار إلى المعرفة وشهود الحقيقة في المقروء. وبناء على ذلك, كل ما ورد في أحاديث فضل سورة القدر, باستثناء فقرة الرعاية هنا, يرجع إلى فعل القراءة وليس التلاوة. وهذا يحل الإشكال الشائع الذي يستغرب من وجود كل تلك المنافع والفضائل والمقامات للذين يقرأون سورة القدر وكأن لسان حال هؤلاء الغافلين "نحن نقرأ سورة القدر ولا نجد ما تعد به هذه الأحاديث". والجواب: أنتم تتلون سورة القدر, ولا تقرأونها. لو قرأتم سورة القدر فستجدون أخبار الصادقين صادقة. "ومن أصدق من الله حديثاً" "كونوا مع الصادقين". أما التلاوة فورد فيها فضل واحد وهو الذي افتتحنا به هذا المقطع, وهو أن عند الله ثلاث درجات للكرامة الأولى للأنبياء الثانية للأوصياء الثالثة للذين يتلون سورة القدر, والمفهوم حسب ما سبق: الذين يتلونها أي يظهرونها للناس وكذلك يتلونها لأنفسهم مع محورية المعنى الأول الذي هو تلاوة السورة للناس. وليس في التلاوة إلا الكرامة, أما بقية المنافع والمقامات والقوى فللقراءة.

(أبى الله أن يأتي على قارئها ساعة لم يذكره باسمه ويصلي عليه) أول فضيلة هي أن له اسم عند الله. وهذا أمر عظيم, وليس كما يظهر ببادئ الرأي أن اسمك عند الله هو زيد أو عبيد, هذا ليس اسمك وإنما شبه لقب وضعه عليك غيرك. اسمك عند الله هو حقيقتك ومقامك. أما ما تحسب أنه اسمك فهو شيء "ما أنزل الله به من سلطان". والأسماء عند الله هي أسماء المقامات والدرجات. والدرجات على أسماء

الأنبياء والمقامات على أسماء الملائكة (كما سيرد في الحديث القادم إن شاء الله). لقولهم "وما منّا إلا له مقام معلوم". وحقيقة كل ملك هو مقامه ويستمد أهل المقام وأصحاب المعراج من ذلك الملك وهو يفتح لهم الباب. أما ما عند الله فهو الشيء العرشي فما فوقه. لأن ما عند الله باق, فلا يفنى , إلا أن الله نص على فناء الأرض والسماء وتغير من فيهما وموتهما "فصعق من في السموات والأرض إلا من شاء الله" ومّن شاء الله تتعلق بالروحانيين الذين لهم مقام في العرش الإلهي. فالأسماء عند الله هي أسماء ملائكة العرش والنبي وأولي القربى من حجب النور فوق العرش. فمنهم من اسمه جبرائيل, ومنهم من اسمه ميكائيل, ومنهم من اسمه محمد, وهكذا. قارئ سورة القدر يصير له اسم عند الله, يذكره الله به ويصلي عليه أي يفيض عليه الأنوار ويكون في زيادة أبداً. فاسمه يدل على ثبات حقيقته وبقائه, والصلاة عليه تدل على تنعمه وفرحه وسعادته وتعليمه.

(ولن تطرف عين قارئها إلا نظر الله إليه وترحم عليه) تطرف عين تشير إلى حيثياته الوجودية السماوية والأرضية, أي حيث يمكن وقوع تغير وأذى وضرر, ومن هنا ورد في الدعاء النبوي "باسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء" فذكر وجود ضرر في الأرض وضرر في السماء, لكن ليس فوق ذلك, وفوق الأرض والسماء يوجد العرش فما فوقه وكل ما فوق السماء إلى العرش كرتبة الكنز الذي منه أوتي النبي لا حول ولا قوة إلا بالله "كنز تحت العرش" ولو كان في السماء لقال "من السماء" لمصدر القول والإنزال. فقارئها له مراتب وجودية متعددة. وافتتح الإمام علي عليه السلام بأعلى رتبة وهي رتبة الاسم والصلاة عليه, كما أن الله يذكر "النبي" باسمه ويصلي عليه "إن الله وملائكته يصلّون على النبي". "ملائكته" وليس: الملائكة. الآية لم تقل: إن الله والملائكة يصلون على النبي. كما قال مثلاً "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة" ولم يقل: شهد الله أنه لا إله إلا هو وملائكته. فرق بين الاثنين. حين يقول "الله وملائكته" فالمقصود ملائكة العرش, وأعلى طبقة من الملائكة. لكن حين يقول: الله والملائكة, فالمقصود كل الملائكة وعمومهم. فوق الإمام "يذكره باسمه ويصلي عليه" ليس إلا ترجمة لقوله تعالى "إن الله وملائكته يصلون على النبي", وانفتاح هذا الباب لقارئ سورة القدر نابع من كون فضل "النبي" فرع لحقيقة سورة القدر, وقد قال النبي "من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشراً" وغير ذلك من آيات وأحاديث تشير إلى إمكان تحقق المؤمن بشيء من سورة القدر. فبدأ الإمام من أعلى درجة. ثم في الفقرة الثانية نزل إلى مستوى السماء والأرض من مملكة الإنسان الذاتية والتي تحتمل الضرر, فقال (لن تطرف عين قارئها) أي من الضرر القليل فما فوق (إلا نظر الله إليه وترحم عليه). نظر الله إليه ينتج نظر العبد إلى الله, كما أن "يحبهم" تنتج "يحبونه" وما يحبونه إلا صدى يحبهم, وذلك من فقه قوله "تاب عليهم ليتوبوا". ما علاقة نظر الله إليه بالضرر القليل الذي قد يحصل له؟ العلاقة هي هذه: حين يعلم العبد أن الله ينظر إليه في ضرره يزول جوهر الضرر من السعادة والمعرفة الناتجة عن نظر الله إليه وشعوره بتلك النظرة الإلهية. الشق الأول من الضرر وهو أهم ما فيه شعور العبد بالقهر والخذلان والقلة والفقر والضعف وانعدام القيمة في العالَم. كما أنك تمر بالشيء الواحد من الصعوبة, فإن كنت تعلم له مصلحة وتحبّه وتريده مثلاً هان عليه إلى حد كبير, وإن كنت مُجبراً على القيام به حتى لو كان في مصلحتك تشعر بالضد من ذلك, حتى لو كانت صورة العمل والحادثة واحدة. فالضرر له جوهر وله قشر. كلاهما مهم. ولذلك ذكر الإمام الجوهر والقشر, فدلّ على الجوهر بقوله (نظر الله إليه), ودل على القشر بقوله (وترحم عليه) والترحم هو بتغيير الصورة, أي إن كان محتاجاً أعطاه, وإن كان مريضاً شفاه, وإن كان في عسر يسّر عليه حسب الظاهر. فنظرة الله تعالج قلب الضرر, ورحمة الله تعالج قالب الضرر.

وقراءة سورة القدر سبب للنظرة والرحمة, فهي النافعة الكبرى والفائدة العظمى والمصلحة القصوى. نظر الله لذة النفس, ورحمة الله لذة الطبيعة.

(أبى الله أن يكون عرشه وكرسيّه أثقل في الميزان من أجر قارئها) لأن الكرسي وسع السموات والأرض, والعرش وسع الكرسي لكن العرش فوقه حجب النور وفوقه استوى الاسم الرحماني, أما سورة القدر فهو من ذلك النور الأعلى ومن تعليم الرحمن, فكيف لا تكون أثقل من العرش والكرسي وحقيقتها أوسع من حقيقة العرش والكرسي. هذا وجه. وجه آخر, أن الغاية من وجود العرش والكرسي هو نور سورة القدر, والغاية أثقل وأكبر من الوسيلة.

(أبى الله تعالى أن يكون ما أحاط به الكرسي أكثر من ثوابه) كما سبق, الكرسي أحاط بالسموات والأرض, وما السموات والأرض وما فيهما إلا مظاهر وأشكال وهياكل النور الإلهي, ولا يمكن للمظاهر أن تكون "أكثر" من الجواهر, إذ الجواهر يمكن أن تتجلى بأشكال لا نهاية لها, أما ما أحاط به الكرسي فهو شيء محصور معدود مُحصى. وذكر الثواب لأن ما أحاط به الكرسي كالأثواب لجسم النور. وفي الفقرة قبلها ذكر الأجر, لأن ملائكة العرش والكرسي يطلبون الأجر من الله, والأجر على العمل, والعمل الأعظم عند الملائكة العلويين هو قراءة كلام الله, إذ ليس لهم حاجة إلا في المعرفة, ولذلك سجدوا للذي جاء بعلم أتم مما عندهم.

(أبى الله أن يكون لأحد من العباد عنده سبحانه منزلة أفضل من منزلته) وذلك راجع إلى كلمة (قارئها) الواردة في فقرة العرش والكرسي, كما أن (ثوابه) في الفقرة السابقة أيضاً راجع إلى (قارئها). وهذا شاهد آخر على اختلاف القراءة عن التلاوة في مصطلحات الإمام عليه السلام, لأنه في فقرة الرعاية جعل أصحاب الرعاية أي التلاوة (بعد الأنبياء والأوصياء), أما في هذه الفقرة فجعل القارئ في (أفضل) منزلة عند الله سبحانه. فأهل القراءة هم الأفضل, لكن أهل التلاوة ليسوا الأكرم. أفضل منزلة هي الوسيلة, إذ ما ثم إلا أسماء الله الحسنى وتجلياتها, وأعلى التجليات ما أفاد الله غيره بوسيلته حسب الدرجات العالمية. وأعلى ما أفاضه صاحب الوسيلة هو النور العلمي القرءاني. وهذا النور في سورة القدر فصاحبها له درجة الوسيلة.

(أبى الله أن يسخط على قارئها ويسخطه) قيل: فما معنى يسخطه. قال(لا يسخطه بمنع حاجته). لا يسخط عليه لأنه لا سبب للسخط. قال تعالى "ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وءامنتم". فالمؤمن الشاكر لا يعذبه الله ولا يسخط عليه. والإيمان والشكر في سورة القدر. أما منع حاجته, فالله كريم وليس بخيلاً ولا ضنيناً إذ لا يفقد شيئاً من ملكه مهما أعطاه وأفاض على عباده, كمثل النار لا تفقد ذاتها لو اشتعلت كل الشموع منها. ومنع بعض حاجات العباد منشؤها الحكمة وليس البخل. والحكمة هي التذكير بعبوديته وحتى لا يطغى بانبساط رزقه والبغي في الأرض بغير الحق ولإظهار الدنيا على حقيقتها له وحثه على أمر الآخرة الباقية وغير ذلك من حكم نصّ عليها الله تعالى في كتابه. وقارئ سورة القدر مستحضر لفقره وعبوديته المطلقة لله تعالى دائماً ولو كان جالساً على العرش المجيد, ولا يطغى لأن الطغيان جهل وهوى وكلاهما يتنزه عنه القارئ, ويعرف حقائق الدنيا والآخرة ومراتب الأشياء والأوليات فيها. أسباب منع الحاجة هذه وغيرها كلها منتفية عن قارئ السورة العظيمة. الأصل في فعل الله هو العطاء, والمنع يكون لمانع, فإن ارتفع المانع عاد العطاء. والموانع كلّها منتفية في قارئ سورة القدر.

(أبى الله أن يكتب ثواب قارئها غيره, أو يقبض روحه سواه) لأن الله نور وهو الذي يضرب مثل نوره, فكذلك هو الذي يكتب ثواب قارئها لأن قارئها يصيّره الله نوراً ويجعل ثوابه وثيابه التكوينية الباقية على

الصورة المثلى. كل كاتب ثواب من الملائكة يكتب بحسب درجته ومقامه الذي يشهده من العبد, فإذا كان العبد يعمل عملاً هو أعلى من كل تلك المقامات الملائكية, فحينها لا يبقى كاتب للثواب إلا الله كما قال تعالى عن الصيام مثلاً "لي وأنا أجزي به" وورد أن ذكر الله في السر لا يطلع عليه الملك وأجر صاحبه عند الله وحده ونحو ذلك. وهذا دليل على أن قراءتها هو عمل من أعلى الدرجات الوجودية الممكنة. هذا عن الثواب. أما عن قبض الروح, فقد وردت ثلاث آيات عن القبض, آية تنسب التوفي إلى الله "الله يتوفى الأنفس", وآية تنسب التوفي إلى ملك الموت "قل يتوفاكم ملك الموت", وآية تنسب التوفي إلى الملائكة "توفّته رسلنا". فمن كانت نفسه ذات رتبة أرضية أو سماوية توفّته الملائكة. ومن كانت نفسه ذات رتبة عرشية, توفّاه ملك الموت. ومن كانت نفسه نورانية توفّاه الله تعالى. هذا أحد الاعتبارات. ويدل على شرف نفسه أنه قال (يقبض روحه) فجعلها روحاً وليست مجرد نفساً بالمعنى الأدنى للنفس. أي صارت نفسه روحانية من شدة تعلّقها بالروحانيات والنورانيات والكلمات التامات المقدسات.

(أبى الله أن يذكره جميع ملائكته إلا بتعظيم حتى يستغفروا لقارئها) فالملائكة لها وجه إلى الحق ووجه إلى الخلق. حين يتوجهون إلى الحق بالتعظيم أي ذكر شؤون الذات فلا يلتفتون لغيرها. أما حين يذكرون الله من حيث أسمائه وأفعاله وتجلياته فإن الله قضى بأن يستغفروا لقارئها, لأن قارئها أفضل الخلق عند الله فيتقربون إلى الله بالاستغفار له بالمعنى السابق للاستغفار الذي فيه إفاضة الأنوار ورفع الأستار.

(أبى الله أن ينام قارئها حتى يحفّه بألف ملك يحفظونه حتى يصبح وبألف ملك حتى يمسي) صحبة الملائكة للمناسبة النفسية بينه وبينهم. وهؤلاء الملائكة من السماء والأرض, بدليل أنهم يتغيرون مع تبدل الزمن وتقلب الليل والنهار. ولذلك ذكر العدد "ألف" ولم يزد عليه, إشارة إلى أنهم يبلغون منتهى العدد وهو الحد, وليس كما قال تعالى في ليلة القدر "خير من ألف شهر" وقد مضى بيان ذلك. قارئ القدر في السماء والأرض بالنسبة للملائكة مثل العرش بالنسبة للملائكة الحافين من حول العرش, وذلك لأنه منبع الروحانية ومفيض النورانية وكاشف الحقائق العلمية والذاكر للأسماء الإلهية. فيحفونه حبّاً فيه وتعلّقاً, ويحفظونه ليزداد نور الخلق بوجوده وأعماله.

(أبى الله تعالى أن يكون شيء من النوافل أفضل من قراءتها) لأن الصلاة خير العمل, وقراءة القرءان لباب الصلاة, وسورة القدر سيد القرءان, فلا يكون شيء من النوافل أفضل من قراءتها.

(أبى الله أن يرفع أعمال أهل القرءان إلا ولقارئها مثل أجرهم) لأن أهل القرءان كل عملهم من نور القرءان, وصاحب سورة القدر مشتمل على النور القرءاني من حيث جمعيته وحقيقته, فيكون له مثل أجرهم. وسبب آخر, أن قارئها على التحقيق الأكمل وهو القطب الأجلّ هو الذي بفضل بركته وحضوره في العالَم يستطيع الناس فهم القرءان لأنه يمد بإمداد غيبي أهل القرءان في كل مكان كما قال تعالى عن نبيه "وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم" وبيّن تعالى في آية أخرى-وقال بذلك بعض الصحابة-أن الصراط المستقيم هو القرءان. فالهداية إلى القرءان تكون بالنبي, وهذه ليست فقط الهداية الظاهرية الشائعة, بل الهداية الكونية والغيبية والروحانية. والقطب خليفة النبي في زمانه. وبما أن النبي قال "الدال على الخير كفاعله" و "له أجرها وأجل من عمل بها", والقارئ الأعظم لها هو الذي دل أهل القرءان وإن لم يشعروا إلى القرءان والعمل به, فحينها يكون له مثل أجرهم.

كل ما ورد من فضل ينطبق أوّلا على القارئ الأعظم للسورة وهو النبي, ثم للقطب في كل زمان, ثم لكل أهل القرءان من القراء. والله ذو الفضل العظيم.

...-...

٢٦-قال الإمام الباقر عليه السلام (من قرأ سورة القدر حين ينام إحدى عشرة مرة, خلق الله له نوراً سعته سعة الهواء عرضاً وطولاً ممتداً من قرار الهواء إلى حجب النور فوق العرش في كل درجة منه ألف ملك لكل ملك ألف لسان لكل لسان ألف لغة, يستغفرون لقارئها إلى زوال الليل, ثم يضع الله ذلك النور في جسد قارئها إلى يوم القيامة).

كما ترى, ذكر الإمام العدد 11 مرّة. ويبدو أن هذا العدد مهم لأنه أول ظهور للواحد بعد ظهوره الأول في مرتبة الواحدية. واحد وواحد, الواحد الأول عبارة عن الحق تعالى, الواحد الثاني عبارة عن خليفته في العالَم. إذ ما ثم إلا رب وعبد, حق وخلق, الله والعالَم, الذات والتجليات, الواجب الذات والواجب بالغير. وسورة القدر عبارة عن النور الذي هو نور الخلافة والعبودية التامة وتمام الخلق ونظام العالم وأجلّ التجليات وأشرف الواجبات. ثم إن طبقة الآحاد تعبر عن الأسماء الحسنى, وطبقة العشرات عن العالم الأعلى, وطبقة المئات عن العالم الأوسط, وطبقة الألوف عن العالم الأدنى. فأوّل مرتبة من العشرات, وهو العدد 11, يعبر عن رأس العالم الأعلى, وهو الوسيلة الكبرى, وحقيقة المصطفى. وعلى هذا الأساس, نقرأها إحدى عشرة مرّة. والله ورسوله أعلم.

لماذا يقرأها (حين ينام)؟ لأن النوم أخو الموت, والموت هو الخاتمة, والأعمال بخواتيمها, فالقراءة حين النوم كالتشهد حين الموت. وفي النوم تسافر النفس وتعرج إلى درجتها وترجع إلى مستقرّها. ثم الإنسان ينام حين يكون متعباً وقد شبع من الدنيا وفرغ منها ويريد تركها, أي يكون في مقام الفقر والزهد والعجز والاضطرار, وكل عمل صالح في هذا المقام يكون عظيماً.

أثر قراءة سورة القدر حين النوم: (خلق الله له نوراً) ثم يصف النور, (ثم يضع الله ذلك النور في جسد قارئها إلى يوم القيامة). الجسد ليس البدن, بل هو ألطف وأشرف منه, لقوله عن الملائكة "وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين", فالجسد هو الذي لا يأكل الطعام وهو خالد, والبعث في القيامة يكون بناء على الأجساد وليس الأبدان الهالكة والأرض المتبدلة غير الأرض, ولذلك ورد في أحاديث القيامة تعدد صور الناس وهيئاتهم بحسب علومهم ومقاماتهم وأخلاقهم وأعمالهم. وضع النور في الجسد دليل على أن الجسد نوراني ومن نشأة الملائكة ومناسب لها. ففي كل إنسان شيء ملائكي ومن طبع الملائكة, شيء خالد وأبدي وعزيز.

وصف النور من كذا حيثيات: سببه وسعته وامتداده ودرجاته ومدّته وغايته.

أما سببه فعلى درجتين: السبب الأدنى هو قراءة سورة القدر حين تنام إحدى عشرة مرة. السبب الأعلى هو خلق الله تعالى, أي من حيث توفيقك لذلك العمل وفعل كخالق (خلق الله له نوراً) فلا ينتج النور مباشرة عن السبب الأدنى بل لابد من خلق الله له, والرابط بين السبب الأدنى والأعلى هو وعد الله ورسله وأوليائه. فالله وعدنا على لسان أوليائه بأن يخلق لنا ذلك في حال قمنا بشيء ما, و"من أوفى بعهده من الله" والله لن يخلف وعده رسله.

أما سعته فتشبيه وتأويل: أما التشبيه فقول الإمام (سعته سعة الهواء عرضاً وطولاً), لأن موضوع الكلام هو نور مجرّد غيبي, فأرد الإمام تنزيله لأذهان الناس فضرب مثلاً وأعطى رمزاً. فاختار الهواء من بين بقية العناصر لأنه الألطف والأخفى والأعلى, وكذلك النور المقصود بالنسبة لعالم الطبيعة والمادة السفلية.

أما ذكر العرض والطول, فرمز شهير في المعارف العريقة, والمقصود بالعرض الأمثال والطول الأسباب, فمثلاً السماء تنزل الماء-هذا سبب. لكن الماء يخرج الكثير من الأشجار المتماثلة والمتشابهة والمتشاكلة والمترابطة-هذا مثال. فيوجد سبب طولي وأثر عرضي. وتجد في وصف عوالم هذا النور البُعد الطولي

والبعد العرضي, فمثلاً في الطولي أي السبب قال على سبيل المثال "يستغفرون لقارئها" "ثم يضع الله ذلك النور" فاستغفار الملائكة سبب لنشوء النور. وفي العرضي أي الأمثال قال بوجود "ألف ملك", فهم أمثال من حيث هم ملائكة, وإن وجدت بينهم الفروق والتمايزات الموجودة بالضرورة الوجودية بين كل شيئين مهما تماثلا وتشابها إذ عينية وذاتية كل فرد تفصله عن غيره من حيث كونه فراداً منفصلاً عن غيره ولو من وجه خفي وسعة الخلق والعلم والقدرة الإلهية وحقيقة الوحدة الإلهية تنفي إمكانية تطابق شيئين تطابقاً مطلقاً. وذلك هو التأويل. فالتشبيه ذكر الهواء عرضاً وطولاً, والتأويل معرفة التجريد والآثار والأسباب. فالنور يخلق الله لصاحبها عالَما كاملاً, عالما قدسياً علويا غيبياً ملائكياً, وهذه قوّة الكلمة القرءانية الإنسانية بفضل الله تعالى وبإذنه.

أما امتداده فتصريح وتلميح: أما التصريح فذكر البداية والنهاية, والبداية هي (ممتداً من قرار الهواء) فذكر أدنى نقطة, والنهاية هي (إلى حجب النور فوق العرش). والتلميح المتضمن هو كون الامتداد يشمل كل ما بين نقطة البداية والنهاية من درجات وعوالم وطبقات. قوله (قرار الهواء) يشير إلى أدنى نقطة من طبقة الهواء التي هي أعلى نقطة من عالم الطبيعة. فالمقصود أن قارئ سورة القدر لابد أن يبلغ أعلى نقطة من التجرد في الطبيعة, حتى يستطيع الاستشراف على ما فوقها واختراقها بمعراج القراءة. والإشارة الأخرى أن فعل القراءة أي التلاوة يتم بالصوت وهو هوائي النشأة, وهذه أشرف خاصّية وإن تم باللسان اللحمي وهو أكثف من الهواء إلا أن المقصد هو الجانب الهوائي. قوله (حجب النور فوق العرش) يشير أوّلاً إلى وجود درجة وجودية عالمية فوق العرش, فالعرش ليس حد الخلق بل توجد حجب النور فوقه. وحجب النور ليست فوق الخلق بالمطلق وإلا لما كان نور سورة القدر يخلق الله لصاحبه شيئاً يبلغ تلك الحجب, إذ المخلوق من حيث هو مخلوق لا يصل إلى غير المخلوق. ثم لولا أن سورة القدر نزلت من عند وحقيقتها في حجب النور, لما بلغ فضل قراءتها لحجب النور. وهذه حقيقة جوهرية وأساسية وخطيرة في فهم سورة القدر ومقامات أهلها وآثارها التكوينية وأهميتها التشريعية. ولا يوجد شيء وراء حجب النور إلا المحجوب سبحانه وتعالى الذي هو حقيقة النور الظاهر بنور حجب النور "الله نور...ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور". فنوره هو الذي تنزل في حجب النور, فما حجبه غيره, ولم يصل إليه إلا هو, لا إله إلا هو. وذكر (الحجب) بجمع الحجب, ولم يقل "حجاب النور". وذكر حجب (النور) بإفراد النور, ولم يقل "حجب الأنوار". فالنور واحد والحجب كثيرة. والتكثير هو عين التحجيب وحقيقة الحجاب, ولم يزل النور واحداً. وما يرد على الألسنة أحياناً من تكثير للنور بقول "أنوار" يُعتبر مجازاً يشير إلى معنى الحجب الكثيرة والدرجات المتعددة للنور الواحد, ويستحيل أن يكون المقصود عند المحققين من الناطقين والكاتبين تكثير ذات النور, فإن هذا من الشرك والكفر بالنور العظيم سبحانه وتعالى. من العرش إلى الفرش حجب الظلمات, ومن فوق العرش إلى ما شاء الله حجب النور. وأنزل الله الكتاب حتى "يخرج الناس من الظلمات إلى النور". فأخرج ملائكة العرش والروح أوّلاً, أي الملأ الأعلى الذين يختصمون, ولولا وجود شيء من الظلمة فيهم لما اختصموا. ثم الملأ الأوسط فالأدنى أولى بالاختصام والاختلاف والنزاع. لكن لا يخلو مستوى من نور, لقوله تعالى "الله نور السموات والأرض". والفرق أن حجب النور لا ترى إلا النور سبحانه في ذاتها وفي غيرها, لكن حجب الظلمات تنظر إلى الأشياء أو قد تنظر إليها مع غفلة عن النور أو باعتبار الحجاب من حيث افتراقه عن النور بدلاً من النظر إليه كتجلي للنور أو بالنظر إلى الأشياء كغير مطلق للنور وهذا معنى "الكفر" وهو تغطية النور المتجلي في كل شيء والنظر إلى حيثياته الظلمانية فقط والانحصار فيها, كما فعلت الملائكة مع آدم فنظروا إليه كظلام

يفسد ويسفك, فأظهر الله لهم نور آدم بتعليمهم الأسماء فسجدوا لأنهم مخلوقين من نور. فإن كانت الملائكة لاحظت النور في ذواتها والظلمة في ذات آدم ثم تابت حين شهدت نور آدم, فإن إبليس لم يلاحظ حتى نور ذاته فضلاً عن نور آدم وما رأى إلا النار والطين وهما من الحجب الظلمانية, وحتى في تعامله مع آدم ما تعامل إلا بالجانب الظلماني وهو الإضلال والوسوسة والإغواء لتأكيد الجانب الظلماني في آدم وإبرازه. فالذي يسعى لإبراز ظلمات الناس دون نورهم إبليسي الطبع, ومن هنا شرف المصلحين وخسة المفسدين, إذ المصلح مبرز النور ومفيضه, والمفسد كافر النور ومانعه ومحاربه ومبرز ضدّه. الحاصل: مستوى حجب النور لا يرى إلا النور مع كونه يشهد نفسه ذات نور مقيد فيعلم عبوديته لكنه يشهد نفسه نورانية فيعلم خلافته ورسالته وكرامته عند ربه. وهذه الحقيقة والرؤية هي غاية قراءة سورة القدر.

أما درجاته : (في كل درجة) وهذا يشير إلى تعدد الدرجات في النور الواحد. فالإمام لم يذكر إلا نوراً واحداً سيخلقه الله (خلق الله له نوراً) ولم يقل: خلق الله له أنواراً. فالنور المخلوق واحد. لكن هذا النور الواحد له درجات متعددة. وهو نفس الحقيقة التي قررناها سابقاً. فلا تنافي بين وحدة الجوهر وتعدد المظهر, إذ المظهر إنما هو مظهر للجوهر فهو ليس حقيقة مغايرة للجوهر حتى نحكم بالتناقض على فكرة الوحدة ومفهوم تكثّرها في ذاتها. (خلق الله له نوراً...في كل درجة منه) هذه خلاصة الحقيقة وأقصى ما يعطيه العلم. ولم يعدد الإمام الدرجات في هذا الحديث. ولاحظ أن الإمام لم يقل: في كل درجة "فيه". بل قال: منه. (منه) تشير على حقيقته وذاته, أي الدرجة "منه" وليست من غيره وليست جزءاً فيه, بل هي نفسه ومن نفسه. فهو نور غني بالمعاني الوجودية. إلا أنه نور محدود, كيف نعرف أنه محدود؟ أولاً لأنه مخلوق (خلق الله له نوراً), ثانياً ذكر الألف (ألف ملك). الألف يشير إلى نهاية العدد حسب الأصول, أي يشير إلى الحد. ولم يقل: في كل درجة منه ما لا نهاية له من الملائكة. لكنه حدد عدد الملائكة في كل درجة. ثالثاً انفتاح وانغلاق النور في تلك الليلة ثم إيداعها في جسد القارئ, فالانفتاح والانغلاق يشير إلى الحد, والإيداع يشير إلى الحد لأن المودع في محدود لا يكون إلا محدوداً وجسد القارئ محدود يقيناً مهما كان عظيماً ولو كان غير محدود بوجه آخر مثل انفتاحه من حيث سرّه على الهوية الإلهية بالضرورة ككل شيء "وهو معكم أينما كنتم". ففي عين حد "كنتم", يوجد إطلاق "هو", والسرّ كل السر في رابط "معكم".

وذكر في كل درجة ذوات وصفات وأفعال: الذوات هي الملائكة. صفاتهم كيفية وكمّية, أما الكيفية فهي (لكل ملك ألف لسان لكل لسان ألف لغة), أما الكمّية فهي الألوف المذكورة سواء للذوات (ألف ملك) أو للصفات (ألف لسان..ألف لغة). الأفعال هي الاستغفار لقارئها طول الليل. فالاستغفار هو الفعل, القارئ هو المنفعل من حيث كونه الجسد الذي سيودع فيه هذا النور, وزمان الفعل على قسمين مؤقت وأبدي فالمؤقت هو الليل والأبدي هو بقاء الأثر إلى يوم القيامة فما بعدها حين يتجلى أثر النور في القيامة فما بعدها, ومكانه هو عالم النور المخلوق.

ما فائدة الاستغفار بكل تلك الألسنة ولغاتها؟ الفائدة هي النور المتولد عنها. وهذا يشهد لما سبق أن ذكرناه من معنى الاستغفار وأنه توليد لنور. فالحديث يذكر نوراً وهذا النور سيُنتج نوراً. فهو نور على نور. النور الأول هو (خلق الله له نوراً), والثاني هو الناتج عن استغفار الملائكة (ثم يضع الله ذلك النور). ولا انفصال, لأن ما سيودع في جسد القارئ هو النور الأول والثاني المنضم إليه والنابع فيه. لاحظ كيف أن النور الواحد المخلوق خرج فيه طول وعرض, بداية ونهاية, درجات كثيرة, وألوف من الملائكة لكل واحد

ألف لسان ولكل لسان ألف لغة. فهي وحدة فيها كثرة وللكثرة كثرة وللكثرة كثرة. أربع طبقات. الأولى هي درجات النور المخلوق. الثانية في دائرة الأولى وهي طبقة الملائكة. الثالثة في دائرة الثانية وهي ألسنة الملائكة. الرابعة في دائرة الثالثة وهي لغات الألسنة. والناتج عن هذه اللغات هو ناتج واحد, كما أن فاتحة كل تلك الطبقات هو نور واحد. فعادت الوحدة للظهور بعد التكثير, والناتج هو الاستغفار (يستغفرون لقارئها) ولم يقل يفعلون أي شيء غير الاستغفار. فالفاتحة نور مخلوق والخاتمة نور الاستغفار.

العلاقة بين الملائكة والألسنة واللغات: تأمل العلاقة جيداً. فإن فيها سر وجود الألسنة واللغات عند الناس. إذ كل لسان وكل لغة في الأرض إنما هي لسان ولغة ملك من ملائكة السموات. اللغة من لدن الملائكة. ويشهد لهذا قوله تعالى "ومن ءاياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم". فذكر السموات ثم الأرض, وذكر الألسنة ثم الألوان, وكل واحد يرجع على الآخر, كما في قوله تعالى "وفاكهة وأبّاً. متاعاً لكم ولأنعامكم" والمفهوم كما ورد عن علي عليه السلام: الفاكهة لكم والأب لأنعامكم. ونظائر ذلك في القرءان لمن تتبعها وفتح الله له. نرجع. الخلق يناظر الاختلاف. السموات تناظر الألسنة, والأرض تناظر الألوان. فكما أن تعدد ألوان الناس ناتج عن تربة الأرض واختلاف ألوانها التي خُلقوا منها. كذلك تعدد ألسنة الناس ناتج عن هواء السماء واختلاف ملائكتها "وكم من ملك في السموات". وعدد الألسنة ولغاتها هو بعدد الملائكة. ولكل فرد من الملائكة ألسنته ولغاته (لكل ملك ألف لسان, لكل لسان ألف لغة). ومن هنا تفهم سرّ التحدي بالإتيان بمثل القرءان وسبب خلو التحدي من ذكر الملائكة. قال تعالى "لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرءان لا يأتون بمثله"ولم يقل: لو اجتمعت الإنس والجن والملائكة. إذ القرءان قول الملائكة كما قال تعالى "إنه لقول رسول كريم". فالرسالة نزلت على جبريل وتُرجمت بعقله, ثم ترجمها جبريل باللسان المناسب للنبي لكن بأكثر من لغة وهو معنى "نزل القرءان على سبعة أحرف فاقرءوا بما تيسر", إذ القرءان نزل باللسان العربي, "بلسان عربي مبين", ولم يقل: بلغة عربية. إذ لا يوجد شيء اسمه "لغة عربية". يوجد لسان عربي. لكن هذا اللسان يظهر بأكثر من لغة, ومن هنا قالوا "لغة قريش" و "لغة قبيلة كذا". اللسان واحد ولغاته متعددة. قال تعالى لنبيه العربي "فإنما يسرناه بلسانك". وهذه الآية وهذا الفهم يرد على الزعم القائل بأن النبي كان يعرف أكثر من لسان, ولو كان له أكثر من لسان لنزل القرءان بأكثر من لسان بنصّ الآية "يسرناه بلسانك" وكدلالة إضافية لاحظ إفراد اللسان "بلسانك" ولو كان له أكثر من لسان لما تبين أي الألسنة يقصد بقوله "يسرناه بلسانك". وحيث أن الله تعالى لم يحدد لغة معينة من لغات العرب, فالمفهوم أن الأصل هو القبول بها جميعها, لكن توجد إشارة في نص الآية تفيد أولوية لغة قريش في حال أراد الناس الترجيح, وذلك لأن الآية قالت "بلسانك" للنبي, والمفهوم أن الأيسر للنبي هو الأحسن, والأيسر للنبي كان لغة قريش.

أما مدّته فقال (إلى زوال الليل). وهذا من التعاكس. أي أحياناً يظهر الأعلى في الأدنى على نحو التناظر التناسبي وأحياناً على نحو التناظر العكسي. التناظر التناسبي حين يظهر القرءان في صورة الماء, فكما أن الماء يحيي الأرض ويغسل الأبدان كذلك القرءان يحيي القلب ويطهر الأذهان. فتوجد مناسبة ذاتية بين القرءان والماء من هذا الوجه وتلك النسبة المعيّنة. التناظر العكسي حين يظهر الشيء بضدّه, وبعكس نسبته. مثلاً قول النبي صلى الله عليه وسلم "لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك". خلوف فم الصائم عند الناس في عالم الفناء خبيثة, لكن عند الله طيبة, الخبيث عكس الطيب ومعناه مضاد له, وللإشارة إلى هذا النوع من التنزيل قال المتنبي "وبضدّها تتميّز الأشياء". وعلى ذلك,

حين نرى حدوث كل ذلك النور العظيم لقارئ سورة القدر يقع في الليل, والليل ظلام, نعرف أن العلاقة هنا عكسية من هذا الوجه. ولذلك أيضاً الإسراء والمعراج كان في الليل وليس في النهار. فكما أن النزول كان في الليل, كذلك العروج يكون في الليل.
أما غايته فهي (يضع الله ذلك النور في جسد قارئها إلى يوم القيامة) فكل ذلك النور حين يصير في الجسد يُحدث اتساعاً واستنارة عظيمة للجسد, والمفهوم بذكر يوم القيامة أنه حين يقوم الناس في ذلك اليوم وتنبعث أجسادهم ويظهر الكامن فيها, سيرى القارئ منفعة وجمال وقوّة قراءته للسورة وستنعكس في عالمه حينئذ. والمفهوم أيضاً أن كل الملائكة بألسنتهم ولغاتهم وكل درجات العالم من حجب النور إلى قرار الهواء هي شيء كامن في جسد القارئ لها, فما أوسع وأعظم ذلك الجسد وحقيقته. فإن كان الجسد بهذه السعة, فكيف بالقلب. ولذلك قال أبو يزيد البسطامي "لو أن العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب العارف لما شعر به" أو كما قال سلام الله عليه. ولا غرابة, إذ كان النور البالغ لحجب النور يسعه جسد قارئ سورة القدر, وحجب النور فوق العرش. ومن فروع هذه الحقيقة, أن في قارئ سورة القدر من العلوم والمعاني والصور الكامنة ما هو بقدر ألف ملك لكل واحد ألف لسان لكل لسان ألف لغة, لكن لا يظهر شيء من هذا في هذه النشأة وإلا انفجر العالم بالنور. وإن كان ظهور طرف من بياض قدم الحور العين قد يحرق شمس هذه الدنيا التي لا تزن جناح بعوضة بالنسبة لما فوقها من عظمة وسعة, فكيف لو ظهر شعاع من قلب الولي صاحب القرءان وسورة القدر, ألا يكفي ذلك لإشعال النار في هذا العالَم وجعله يغرق في الله حبّاً ويرقص من الفرح به طرباً. ولنختم بذكر "قل لو كان البحر مداداً".

...-...

روى السيوطي رحمه الله في الدرّ المنثور ثلاثة أحاديث نختم بها هذا الكتاب وهي مسك الختام إن شاء الله.
٢٧- {أخرج محمد بن نصر عن سعيد بن المسيب أنه سُئل عن ليلة القدر "أهي شئ كان فذهب أم هي في كل عام" فقال "بل هي لأمّة محمد ما بقي منهم اثنان". }

أقول: لاحظ أنه لم يقل: في كل عام. كما هو مقتضى ظاهر السؤال. لكنه أجاب {بل هي لأمّة محمد} وفقط لأمّة محمد. وأمّة محمد صارت كذلك لأنها ءامنت "بما نزل على محمد" أي القرءآن ومحمد رسول الله. فكل من ءامن بما نزل على محمد فهو من أمّة محمد، أي القرءآن. وهذا هو المعيار الأكبر في تحديد أعضاء الأمّة المحمدية. ثم قال {بما بقي منهم اثنان} ما علاقة هذا بالسؤال؟ الجواب تجده في روايات لأئمة أهل البيت عليهم السلام مفادها "لو بقي اثنان لكان أحدهما الحجّة على صاحبه". لاحظ تعبير بن المسيب {ما بقي منهم اثنان} وتعبير الإمام "لو بقي اثنان". فالاتفاق حاصل في المفهوم والنصّ. ولماذا قال ابن المسيب {ما بقي منهم اثنان}؟ لإن إحدهما لابد أن يكون الإمام والحجّة والولي في ذلك الزمان، كما شرح ذلك الإمام عليه السلام. وهذا المعنى أصبح واضحاً بعد كل ما قدّمناه من دراسة لسورة القدر.

٢٨- {أخرج محمد بن نصر عن أبي ذر قال "قلت: يا رسول الله أخبرني عن ليلة القدر أي شئ تكون في زمان الأنبياء ينزل عليهم فيها الوحي فإذا قُبضوا رُفعت أم هي إلى يوم القيامة؟ قال "بل هي إلى يوم القيامة.}

أقول: في هذا الحديث يسأل يوجد بيان لمعنى نزول الوحي في ليلة القدر، وعلاقتها بالأنبياء. فتأمل قول أبي ذر {أي شئ تكون في زمان الأنبياء ينزل عليهم فيها الوحي} فهذه أحد أكبر منافع هذه الليلة، وهي نزول الوحي. فلما قال النبي {بل هي إلى يوم القيامة}، فالمعنى أن الوحي مستمر النزول، بوجه أو بآخر، إلى يوم القيامة. وهذه بشرى عظيمة. وهذه تشهد على معنى الولاية والحجّية الذي سبق بيانه.

٢٩-{أخرج الديلمي عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال "إن الله وهب لأمّتي ليلة القدر ولم يعطها مَن كان قبلهم"}

أقول: اختصاص أمّة محمد بليلة القدر دليل على أن الأصل أن تكون الأمّة كلّها من العلماء بالتنزيل الإلهي، أي من أهل استقبال الوحي بدرجاته المختلفة، ولذلك قال النبي "لا تجتمع أمّتي على ضلالة" فالقضية ليست فقط نوع من الديمقراطية الاعتباطية، بل لا تجتمع لأنه لابد أن يكون فيها ولو واحد من أهل ليلة القدر في كل زمان "لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّة". ولذلك قال النبي "العلماء ورثة الأنبياء" ووراثتهم هي بليلة القدر وما ينزل عليهم فيها من الوحي الحيّ المناسب لكل زمان ومكان.

٣٠-{أخرج الطيالسي والبيهقي عن عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وهو يريد أن يخبر أصحابه بليلة القدر فتلاحى رجلان فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "خرجت وأنا أريد أن أخبركم بليلة القدر فتلاحى رجلان فاختُلِجَت منّي فاطلبوها في العشر الأواخر في تاسعة تبقى أو سابعة تبقى أو خامسة تبقى.}

أقول: الفكرة هي أن التلاحي والاختصام والتنازع والشقاق كل ذلك يؤدي إلى غياب ليلة القدر. لماذا؟ لأن التلاحي لا يكون إلا عند الاختلاف، وهذا النوع من الاختلاف لا يكون إلا عند غياب الحجّة وغلبة الظلمانية على النورانية وهذا يتناقض مع حقيقة ليلة القدر، فلما غابت المناسبة غيّب الله الليلة. ووقع الاختلاف في تعيين الليلة-كما في نصّ هذا الحديث وغيره- كما حدث الاختلاف قبل ذلك الذي أدّى إلى تغييب الليلة. الحاصل: كلّما اختلفنا ولم ننظر إلى روحانيتنا ونورانيتنا، كلّما زاد ضلالنا وشقاقنا. ويبدأ الاختلاف والتلاحي هي لا نعقل ونطلب علم الوحي.

ثم إن إخبار الله ورسوله بوجود أولياء الله وأهل الوحي الحي وأهل القرءآن الحقيقي في الأمّة ما بقيت الأمّة، يوجب علينا تحرير البيان وفتح مجالات التعبير بدون أي حد وعقوبة على الإطلاق، ولا نؤذي كل من يتكلم في شأن القرءآن خصوصاً كائناً من كان ومهما كان كلامه؛ لماذا؟ حتى نفتح الأبواب لانتشار ما ينزل كل سنة على الأولياء الله من المعارف والأسرار والمعاني والأحكام والبشرى والإنذار وكل شئ بلا قيد أو شرط. فإذا فتحنا مجالات الكلام بلا أي قيد أو شرط، سنجد أهل العلم الحق والتنزيل الحي في كل مكان بيننا. إذ قال الإمام علي بأن الحجّة قد يكون "خائفاً مستوراً"، كأهل الكهف، وإنما يخافون حين يخافون من القهر وإجبارهم على ترك ما هي عليه والقول بخلافه أو تعرّضهم للإكراه، فلابد للأمّة أن لا تجعلهم في هذه الحالة من الضيق والحرج. بل تترك الكلام حرّاً مطلقاً، خصوصاً في شأن العلم والفكر والذكر، مهما ظهر لها غرابته وشناعته، فقد خشي النبي نفسه بنص القرءآن من تبيان بعض الأمور التي نزلت عليه "وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه". فعلينا أن لا ندع مجالاً لمثل هذا الخوف والخشية مطلقاً. كيف؟ بتحرير التعبير، وإطلاق النطق، وعدم تقنين البيان خصوصاً في شأن

القرءآن حتى لو تكلّم به وعنه وعليه الشيطان. فإن كلام الشيطان لن يبقى بل سيزول بكلام عباد الرحمن، قد قال الله "بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق" وستجدون الوحي ينتشر في الأمّة كالماء الدافق، فتحى به وتسعد به. والحمد لله رب العالمين.

....

(القدر)

الفصل الأوّل : لماذا أخفى الضمير ؟

قال تعالى في أوّل السورة {إنّا أنزلناه} فما هو الذي أنزله ؟ لماذا لم يذكره ؟ السبب هو أن ضمير الهاء من {أنزلناه} راجع على شئ مشهود للنبي الذي كلّمه الله بهذا الكلام.

في الكلام العادي حين تقول لشخص "أنا أعطيته بالأمس" فلابد حتى يكون كلامك معقولاً من أن يكون هذا الشئ الذي قمت أنت بإعطائه بالأمس هو شئ إمّا قد ذكرته في كلامك قبل أن تقول جملة "أنا أعطيته بالأمس" وحينها يكون الضمير راجعاً إلى ذلك الشئ مثلاً أن تكون قد ذكرت كتاباً ما ثم تقول "أنا أعطيته" إذن المفهوم من الهاء هو ذلك الكتاب الذي ذكرته، هذا نوع، النوع الآخر أن يكون الشئ الذي تشير إليه حاضراً مشهوداً لَمن تكلّمه بقولك "أنا أعطيته بالأمس" وتشير بالهاء إلى هذا الشئ المشهود له وهو يفهم هذا لأنه يتكلّم معك وهو حاضر يشاهد الوجود حوله. فالنوع الأوّل يُرجع الضمير إلى معروف مذكور من قبل، ولنصطلح عليه بالضمير العُرفي. النوع الثاني يُرجع الضمير إلى مشهود حاضر الآن، ولنصطلح عليه بالضمير الشهودي.

والآن لاحظ سورة القدر ، ليس فقط بدايتها بل كلّها، ولن تجد ذكراً لهذا الشئ الذي تمّ إنزاله في ليلة القدر ذكراً منصوصاً صريحاً مثل "نزل به الروح الأمين" فقوله "به" راجع إلى القرءآن المذكور قبل هذه الجملة. لكن لندع هذا الجانب ونكتفي بالأساس الأوّل. افتتاح السورة بـ{إنّا أنزلناه} إمّا أن يكون ضميراً عرفياً أو ضميراً شهودياً ؟ فبما أنه لم يذكر آية قبلها تشير إلى الشئ الذي أنزله، فيبقى لدينا الاحتمال الثاني وهو أنه ضميراً شهودياً. بمعنى أن النبي حين كان يتلقّى هذا الكلام {إنّا أنزلناه} كان يشهد حقيقة مدلول {أنزلناه}. افترض أن الله أقام النبي أمام القمر، ثم قال له بداية وبدون مقدّمات "أنا خلقته قبل ولادتك"، فمن الواضح أن ضمير الهاء من "خلقته" راجع إلى شئ يشهده النبي مباشرة ويعرف أن الله يشير إلى هذا القمر تحديداً حين قال "خلقته". كذلك الحال في الروح-ممثلاً بالقرءآن بأحد الاعتبارات- الذي نعرف من أدلة أخرى في القرءآن وإشارات من نفس سورة القدر أنه الذي تمّ إنزاله. كما سنرى لاحقاً إن شاء الله. فمن الأدلة من غير سورة القدر قوله تعالى "شهر رمضان الذي أنزل فيه القرءان" وقال عن المنزل أيضاً "وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنّك لتهدي إلى صراط مستقيم".

ما فائدة هذه المعلومة لنا؟ طبعاً كل معلومة قرءآنية مفيدة في حد ذاتها ولها آثار روحية في النفس والآخرة، هذا مفروغ منه. لكن هل توجد منفعة أخرى؟ نعم يوجد، ومنافع كثيرة وكبيرة. وبعدها سيأتي معنا لاحقاً إن شاء الله. لكن في هذا المقام ننبه على أصل مهمّ في فهم الآيات القرءآنية تحديداً وفهم مناهج المعرفة العالية أيضاً.

بالنسبة لفهم الآيات القرآنية : معرفة النبي شهودية وليست لفظية. ألفاظ القرءآن العربي هي صورة ما تم تعريف النبي به وتيسير بلسانه ولسان قومه لينذرهم ويبلّغهم بلاغاً مبيناً رحيماً. لكن حقيقة المعرفة

التي حازها غير محصورة بهذه الألفاظ، بمعنى أن النبي لا يقرأ ألفاظاً منفصلة عن مدلولاتها ومعانيها الحقيقية الخارجية الوجودية. كل لفظ دال وله مدلول المفترض أنه واقعي خارجي. مثلاً، تقول لفظة "الشمس" ويكون قصدك الموجود الخارجي الموجود في السماء المادّية المعروف باللسان العربي أنه الشمس. لكن بالنسبة لشخص لم ير الشمس في حياته، حين يقرأ لفظة "الشمس" ثم يقيسها على ضوء موجود حوله ولنقل أنه شمعة موجودة معه في القبر الذي يعيش فيه تحت الأرض، فيُقال له من باب تقريب حقيقة الشمس : الشمس مثل هذه الشمعة لكن أكبر منها بكثير. فيظنّ هذا السامع المحصورة معرفته بالألفاظ وتخيّله المحدود النسبي عنها أن الشمس هي فعلاً شمعة كبيرة لا غير أو غير ذلك بحسب ما تخيّله وما قاسه عليه من الموجودات التي حوله. هذا نوع من المعرفة نستطيع أن نسمّيه المعرفة اللفظية الوهمية القياسية. معرفة كتاب الله عند الأميين الذين وصفهم الله بأنهم "لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنّون" هي من هذا الصنف اللفظي الوهمي القياسي. لأنهم لا يباشرون ويتّصلون ويتذوقون فعلاً الحقائق الوجودية التي يدلّ عليها القرءان. لكن عند النبي (والأمثل فالأمثل من النورانيين) الأمر ليس كذلك، معرفتهم ليست لفظية في أصلها قياسية في فرعها وهمية في ثمرتها. بل هي معرفة لا ينفصل فيها الدالّ عن المدلول، ولا المتلو عن المشهود، ولا المتصوّر عن المرئي كما هو في الوجود. كما قال الله عن نبيّه "ما كذب الفؤاد ما رأى. لقد رأى من آيات ربّه الكبرى". وفي آية أخرى "سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنّه هو السميع البصير". ولذلك معرفة الأمّي بالقرءان أمنية ظنّية ، لكن معرفة النبي بالقرءآن حقيقة علمية.

وبهذا نفهم شيئاً من أسباب بداية السورة بقوله {إنا أنزلناه} دون الحاجة إلى تعيين مدلول الضمير تعييناً لفظياً، لأنه حاضر عند المخاطب بالقرءآن حضوراً وجودياً. وإذا حضر بذاته فلا داعي للدلالة عليه بلفظة تشير إليه وترفع اللبس عن المقصود به.

أمّا بالنسبة لمنهج المعرفة العالية : فلأن الله قال "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً"، فلابد من السير على طريقة النبي في المعرفة ما أمكن وقدر المستطاع ويجهد العبد نفسه في سلوك طريق العلم هذا. الأسوة غير الطاعة وهي أشمل منها وأوسع دائرة. الطاعة تكون للأمر، وقد تصدر من شخص لا يفهم شيئاً عن الأمر لكنّه يطيع ثقة بالآمر مثلاً. لكن الأسوة مبنية على التشبّه قدر المستطاع، ولذلك مثلاً حين قال الله لنا "لقد كان لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين اتبعوه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم" فإنّه ذكر لنا طريقتهم العملية في التعامل مع قومهم لأنه بمعرفة طريقتهم يمكن اتخاذهم أسوة. كذلك الحال في "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة" ولا يوجد أعلى من العلم، فاتخاذ رسول الله أسوة في طريقة تحصيل العلم يجب أن تكون هي المثل الأعلى وهي الطريقة الذوقية الشهودية الحضورية، ولذلك أشار في الآية إلى أساس هذه الطريقة العقلي والعملي فقال "لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً" ولا يوجد غير هذه الثلاثة أمور أصلاً فهي الطريقة كلّها على الحقيقة والباقي تفاصيل لها.

الفصل الثاني : مَن أنزله ؟

{إنّا أنزلناه}
قوله {إنها} يشير إمّا إلى الأسماء الحسنى، وإمّا إلى الملائكة، وإمّا إلى المعنيين معاً على مستويين مختلفين هما مستوى التعالي والتجلي. وفي سورة القدر نجد الاثنين في قوله {تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربّهم} فذكر الربّ وهي إشارة إلى الأسماء الحسنى، وذكر الملائكة والروح أيضاً تصريحاً. خلافاً لسورة الكوثر التي قال فيها "إنّا أعطيناك الكوثر" ولم يحدد اسماً أو مَلكاً فكان الحمل على أوسع المعاني هو المتعيّن إذ لا معارض له.

فإذا علمنا أن تنزّل الأمور الإلهية والروحية والملائكية ليس تنزّلاً بنحو تنزّل الشئ المادّي من مكان إلى مكان عبر مسافة، أو إنزال ساعي البريد لطرد محدود منفصل عنه وجوداً يقوم بتسليمه للمرسل إليه ولا علاقة ذاتية له بعد ذلك بالطرد. ساعي البريد منفصل عن البريد، لكن الله وملائكته لا ينفصل عن النور المنزل لأنه لم يلد ولم يولد فلا يمكن أن ينفصل عنه شئ أصلاً ولأنه لا ينزل إلا نوره وهو النور تعالى. فالتنزّل تجلّي النازل لا تجافيه أي زواله عن موضعه الأصلي، ولا ولادة أي لا ينفصل الشئ عنه، فهو المحيط تعالى فلا يتجافى ولا ينفصل ولا يتجزأ. من باب التشبيه لتقريب الفكرة فقط : إذا وضعت مرآة تحت الشمس فإن الشمس ستتجلّى في مرآتك هذه التي في يدك، لكن من الواضح أن الشمس لم تتجافى وتزول عن موضعها في السماء وتدخل في مرآتك، وكذلك لم تتجزأ الشمس وتعطيك نسخة أو جزءاً من ذاتها صار حالاً في مرآتك. كذلك الحال في النور الإلهي.

وعلى ذلك، تعلم أهمّية تمييز معنى {إنّا} من قوله {إنّا أنزلناه} لأن الذي أنزله قد تجلّى به وفيه. "فلمّا تجلّى ربّه للجبل". فقدر النازل له يتناسب مع قدر المُنزَل عليه ويتّصل بالمُنزل.

الفصل الثالث : الولادة الروحية .

ليلة القدر بالنسبة للنفس مثل يوم ولادة الجنين بالنسبة للأمّ. فالنفس كالأنثى بالنسبة للروح، فإذا أنزل فيها تتبدّل النفس وتحصل لها تغيّرات معيّنة، مثل الإحياء بعد الإماتة ، مثل الاستنارة بعد الظلمة، مثل الخلود الأبدي بعد الخلود بدون الأبدية (كما في سورة البيّنة حين فرّق بين خلود أهل النار فقال "خالدين فيها" وبين خلود أهل الجنّة حين قال "خالدين فيها أبداً" فتأمل). من هنا قال تعالى "أومَن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها".

قصّة مريم ترمز إلى النفس الطاهرة التي تقبل الكلمة الإلهية عبر الاتصال بالروح. فمريم تمثّل قلب محمد، وهو قلب أمّي لم يعلّمه بشر كما أن جسم مريم في القصة لم يمسسه بشر. الأمّية طهارة القلب كما أن العذرية طهارة الجسم. وكما قيل عن محمد "إنّما يعلّمه بشر"، كذلك قيل عن مريم "بهتاناً عظيماً". والتدقيق في تأويل قصّة مريم يكشف عن مناسبات أكثر بينها وبين قلب محمد الأمّي. ولا يخفى حتى التشابه في الاسم، فإن مريم ومحمد أربعة أحرف يتكرر فيها الميم. ودراسة آيات ولادة الجنين في بطن أمّه "في ظلمات ثلاث" يكشف أيضاً عن مراحل استنارة القلب في تحصيل العلم

الإلهي. فخذ هذا المفتاح فإنه يفتح خزائن كثيرة من خزائن الآيات القرءانية. فليلة القدر بالنسبة للأمّي القلب تشبه يوم ولادة عيسى بالنسبة لمريم.

منزلة الإنسان عند الله تكون بحسب ولادته الروحية ومدى روحانيته. من أجل أهمّية هذا الأمر، كانت سورة القدر وما فيها وعظمتها. فتأمل ذلك.

الفصل الرابع : ما هي ليلة القدر ؟

ليلة القدر برزخ بين عالَم الروح وعالَم الجسم. أي بين بحر العالَم الأعلى وبحر العالَم الأدنى. القرءآن يميّز بين "عليين" و بين "أسفل سافلين" فما بينهما من عوالم وطبقات. ليلة القدر تشير إلى اتصال الروحي بالجسماني، والعالي بالطبيعي، والمجرّد بالمجسّد. هو الباب بين العالمين، والجسر بين الطبقتين. فليلة القدر تشير إلى عالَم المثال القائم تحت عالَم العقل الروحي وعالَم الجسم الطبيعي. ولا ينزل شئ من الأعلى إلى ما تحت عالَم المثال. ثم على أهل التعقل أن يأخذوا الأمر من هذا المستوى ويصعدوا فيه إلى حيث تنتهي درجاتهم بحسب علمهم وإيمانهم.

الفصل الخامس : أهمّ الفروق بين الروح والجسم.

توجد على الأقلّ ستّة فروق مهمّة بين الروح وعالمه والجسم وعالمه.

أ/ في الحقيقة : الروح وحدة ، الجسم كثرة. لذلك قال {إنّا أنزلناه} بضمير الهاء المفرد. ولذلك لا يوجد في القرءآن حتى كلمة أرواح بالجمع، لكن دائماً الروح بالمفرد. خلافاً للجسم الذي ينفصل الجسم فيه عن الجسم الآخر وبسبب ذلك تنشأ العداوة والبغضاء بين الجسمانيين والحسد والسرقة وغير ذلك. لكن قال في أهل الروح "فأصبحتهم بنعمته إخوانا" وقال "فألّف بين قلوبهم ، لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم ولكن الله ألّف بينهم". والتأليف تمّ بنعمته، وهي الروح ممثّلة بالقرءآن "ن والقلم وما يسطرون. ما أنت بنعمت ربّك بمجنون".

ب/ في الدرجة: الروح مجرّد ، الجسم مصوّر. لذلك قال {في ليلة} فالليلة تشير إلى الغيب والشئ الذي لا أجزاَء له ولا أقسام ولا صورة محددة تحصره، وذلك من باب ضرب المثال والرمز المبني على المناسبات بين المعاني. لكن النهار يشير إلى الشهادة والفروق والصور والحدود. ومن هنا تجد التهجد بالقرءآن والإسراء وغير ذلك من أعمال الروح تتمّ عادة في الليل، لكنه جعل "النهار معاشاً".

ج/ في الكيف: الروح فوق الحدّ ، الجسم محدود. لذلك قال {وما أدراك ما ليلة القدر} فنفى عنه إدراكها، لأن الإدراك نوع من المعرفة الإحاطية بالشئ، لذلك قال "لا تدركه الأبصار" فنفى عنه الإدراك لكنّه لم ينف العلم فقال "فاعلم أنه لا إله إلا الله" وأثبت الشهادية العلمية بالوحدة الإلهية والقيام بالقسط للملائكة و"أولوا العلم". وكذلك قال أصحاب موسى "إنّا لمُدرَكون" فالإدراك يكون للمحدود، فما لا حدّ له لا يُدرَك لكنّه قد يُعلَم بنحو ما من العلم يتناسب معه ويكون علماً بوسيلة مناسبة للمعلوم وحقيقته. وبالروح استطاع ءآدم تعلّم الأسماء كلّها. الروح لا كيف مخصوص له، ولذلك قد يتنزّل ويتكيّف بألوان كثيرة مثل

"تمثّل لها بشراً" أو "اتل ما أوحي إليك من الكتاب" أو في موسى حين كلّمه من حجاب النار "أن بورك مَن في النار" وهكذا، فالروح لأنه لا حدّ له ولا كيفية خاصّة له يمكن أن يتنزّل ويتمثّل ويتجلّى في كل حد وكيفية وصورة. لكن الجسم لأنه محدود بذاته فلا يملك ذلك كلّه. ومن هنا قال "قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مدداً".

د/ في الكمّ : الروح فوق العدّ ، الجسم معدود. لذلك قال {ليلة القدر خير من ألف شهر}. في العربية العدد له أربعة منازل، الآحاد والعشرات والمئات والألوف، فالألف نهاية العدد ثم بعد ذلك يتركّب العدد من تلك المنازل. فلمّا قال {خير من ألف شهر} دلّ ذلك على مجاوزة العدد وكونه غير معدود أصلاً. فوحدته غير عددية لأن المعدود محدود ومقهور ولا يحتمل الزيادة على ما هو عليه، لذلك في الروح قال "قل ربّ زدني علماً" إلى ما لا نهاية من الزيادة. ولو كان محدوداً ومعدوداً لما احتمل الزيادة على قدر معيّن من العلم.

هـ/ في التجلّي الخاص بسورة القدر : الروح صار البيّنة التي هي "رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة. فيها كتب قيمة". وتحديداً في كتاب. ولذلك قال في السورة {تنزل الملائكة والروح} وقال في أخرى "كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان". والملائكة كثر، وعدد أحرفهم سبعة، والروح واحد، فتمثّلت الملائكة في السبع المثاني والروح في القرءآن العظيم، فقال "ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرءآن العظيم". ومن جهة أخرى، {الملائكة والروح فيها} عبارة عن آيات العلم، {من كل أمر} عبارة عن آيات الحكم، وما بين مشرق العلم ومغرب الحكم يوجد {بإذن ربّهم} الذي هو الأساس الذي به كل شئ وإليه مرجع كل شئ وهو المقصود النهائي من كل شئ. فأي علم أو حكم ليس في هذا الكتاب فهو لم يأذن به ربّه الذي أذن بإنزاله. فالتجلّي الخاص هنا يتعلّق بهذا النازل، وإن كان فيه ما يفتح أبواب تقبّل الحق علماً وحكماً أينما كان إذ لا يقع المسلمون في مقولة "لا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم" أو "نؤمن بما أنزل علينا" و يكفرون بما وراءه وهو الحق من ربّهم. فالحق والروح لا يتقيّد مطلقاً بشئ نزل وتقدّر.

و/ الوسيلة : الكتاب النازل سلام وسليم وسُلَّم. أمّا كونه سلاماً فلأمور كثيرة منها أنه يؤدي إلى دار السلام، كما قال "يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام". وأمّا كونه سليماً فلأنه "لا يأتيه الباطل" و "لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً". وأمّا كونه سُلّماً فمن قوله "أم لهم سُلَّم يستمعون فيه فليأت مستمعهم بسلطان مبين" فهو سُلّم يوصل {حتى مطلع الفجر} لأن العالَم ظلام ومطلع فجره هو النور الإلهي كما قال "وأشرقت الأرض بنور ربّها ووضع الكتاب". السلّم له درجات ثلاث، كما قال "ما كان لبشر أن يكلّمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء". فيأخذ السلّم من الآخر إلى الأول، من التنزيل إلى التأويل. فيبدأ بأخذ الرسالة من الرسول، ثم يصل إلى الحجاب، ثم يشهد نور الوحي وهو عند القيامة حين يكلّم الله كل إنسان ليس بينه وبينه حجاب ولا ترجمان أي رسول.

توجد آيات تبيّن أنه نزل مرّة واحدة مثل {إنا أنزلناه في ليلة} و "شهر رمضان الذي أنزل فيه القرءآن". لكن توجد آيات تبيّن أنه "تنزيل" مستمر، و "إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً" التي قالها بعد "رتّل القرءآن ترتيلاً"، وكذلك مثل "لولا أنزلت سورة" و "يسألونك عن" و "قد سمع الله قول التي تجادلك" وغير ذلك من آيات كثيرة. فكيف الجمع بين آيات تدلّ على نزوله وحدة وآيات تدلّ على نزوله كثرة ؟

حقيقة القرءآن نزلت وحدة ، لكن صوره وتجليات روحه اللانهائية ونزلت كثرة. فالروح واحدة ونزلت على قلبه مرّة واحدة، لكن هذه الروح لها مظاهر كثيرة وهي السور والآيات فهذه نزلت على دفعات. "لتقرأه على الناس على مكث".

القرءآن سماء ينزل منها أشياء، "ننزل من القرءآن". فالقرءآن نزل مرة، لكن من هذه السماء القرءآنية تتنزّل أمور كثيرة.

بناء على ذلك، نعرف أنه يوجد طريقان لمعرفة القرءآن : الطريقة الكلّية والطريقة الجزئية. الطريقة الكلّية هي التي تشير إليها ليلة القدر، وهي انكشاف حقيقة القرءآن من حيث روحه ونوره الواحدة دفعة واحدة للولي الذي ينكشف عنه الغطاء. الطريقة الجزئية هي التي تشير إليها آيات الدراسة والتدبر والتعلّم وسؤال أهل الذكر وما أشبه، وهي استكشاف معاني القرءآن معنى بعد معنى، فكرة بعد فكرة، حكم بعد حكم، مع تراكم المعلومات واعتماد التفكير المبني على المشي من المقدّمات إلى النتائج والمعلوم إلى المجهول. فالطريقة الأولى طريقة الأولياء، والطريقة الثانية طريقة الفقهاء، بناء على آية "ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم" فهذه الطريقة الثانية، لكن الطريقة الأولى هي من قوله "إن الذين قالوا ربّنا الله ثم استقاموا تتنزّل عليهم الملائكة" و قوله "الرحمن. علّم القرءان" وقوله "واتّقوا الله ويعلّمكم الله". وغيرها من ايات في هذا المجال. ولعلّ الفرق بين النبي وبين الأولياء والفقهاء، هو أن النبي يعلّمه الله الكتاب جملة وتفصيلاً، لكن الأولياء يعلّمهم الله الكتاب جملة ثم تظهر لهم التفاصيل مع الوقت، بينما الفقهاء يعلّمهم الله التفاصيل ومنها يحدسون الجملة ويستشعرون وجودها لكنهم لا يملكون من العلم أكثر من الجزئيات التي درسوها والتي لا تخرج إلا في أندر الحالات عن دائرة الظنّ القوي المعتبر في تعلّم الدين كما قال تعالى في الأولاد "فإن لم تعلموا أباءهم" فمن المعلوم أن تحصيل العلم الحقيقي المطلق بأب أي شخص لا يمكن إلا باليقين المطلق بأن فلان نكح فلانة وأن النطفة التي في بطن فلانة هي من صلب فلان، وكل ذلك لا يطلع عليه إلا الله ولذلك الأحكام في هذا الباب مبنية على الشواهد والمقاربات، ومع ذلك سمّاه الله علماً حين قال "فإن لم تعلموا أباءهم". فطريقة النظر والظنّ مقبولة في بعض الحالات، وهي أدنى الدرجات. وفوقها درجة الأولياء التي العلم فيها يقيني لأنه ذوقي كشفي. وفوقها درجة النبوة التي العلم فيها كلّه تنزيل وتلقّي من لدن حكيم خبير مطلقاً. ولذلك قال "مَن يطع الرسول فقد أطا ع الله".

الفصل السابع : ما علاقة القَدْر بالقدرة ؟

القدر له علاقة بالقدرة ، من حيث أن حقيقة قدر القرءآن أنّه قدرة وجودية ، قدرة حقيقية لموجود حقيقي كما أن الشمس موجودة ولها قدرة والقمر موجود وله قدرة، كذلك حقيقة القرءآن هي شئ موجود له قدرة.

وتأمل في هذا المعنى قوله تعالى "لو أنزلنا هذا القرءآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله". فمن المعلوم أن المقصود بإنزال القرءآن هنا ليس وضع الكلمات العربية على الجبل أو تلاوتها عليه من خارجه، لأنك إن فعلت ذلك فلن يتصدّع الجبل ولن تراه خاشعاً دبّت فيه الحياة ومعرفة الله بالمعنى الروحي الذي للقرءآن وهو روح. كلّا. إنزال القرءآن هنا المقصود به هو نفس مدلول {إنّا أنزلناه في ليلة القدر}. أي إنزال الحقيقة القرءآنية وليس فقط الصورة القرءآنية العربية. تلك الحقيقة القرءآنية لو نزلت على جبل لما استطاع تحمّله ولتصدّع، كما حدث في قصّة موسى حين تجلّى ربّه للجبل فجعله دكّاً. فربّه هنا ليس ذات الله الذي هو "الأول والآخر والظاهر والباطن" ولا يتغيّر، لكن ربّه هنا تجلّي خاص من تجليات الربوبية كما قال يوسف عن الملك "ارجع إلى ربّك". ولا يوجد شئ من موجودات الطبيعة السماوية والأرضية والجبلية، أي العلوية والسفلية وما بينهما، يستطيع تحمّل نزول الروح القرءآني عليه، ولذلك لم يحمل هذه الأمانة إلا الإنسان. فقال تعالى "نزل به الروح الأمين على قلبك". فالقلب الإنساني هو الوسيلة والواسطة بين عالَم الروح العلوية وعالَم المادّة الطبيعية. ومن هنا تجد في معنى القلب أنه الشئ الثابت فتقول "قلب الشئ" بمعنى مركزه وحقيقته الثابتة، وكذلك القلب هو الشئ المتغيّر كما تقول "تقلّب المزاج" بمعنى التغيّر، وذلك لأن القلب الإنساني له وجه للثابت الروحي ووجه للمتغيّر الطبيعي. ولولا وجهه الروحي لما تحمّل القدرة والقوّة والثقل القرءآني.

فالقلب له قَدر عظيم، وقدرة عظيمة. وإذا نزل عليه القرءآن ظهر ذلك عليه بصيرورته حيّاً، خاشعاً، عالماً بأمر الله تعالى. "أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها".

وبناء على سرّ القدرة الوجودية للقرءآن التي تشبه القوى الكونية كالمغناطيس مثلاً أو غير ذلك من القوى، هذا تشبيه وقوّة القرءآن أكبر من كل هذا على الحقيقة لكن نذكر ذلك لتقريب الفكرة، أقول بناء على هذه القدرة الوجودية للقرءآن تعرف سرّ جذبه لقلوب المؤمنين به وإن كانوا لا يفهمون علومه وأحكامه على المستوى العقلي والنظري والفكري. كالذي يستعمل القوة الطبيعية وينتفع بها ويعرف شيئاً من قدرها لكن دون أن يعرف حقيقتها وكنهها وأسرارها.

القرءآن له قدرة وله فكرة، قدرته وجودية وفكرته لسانية. الروح تتقوّى بالقدرة، والنفس تتعالى بالفكرة. "وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين".

الفصل الثامن : لماذا قدَّم ذكر الملائكة على الروح ؟

في آية القدر قال "الملائكة والروح" بينما في آية أخرى قال "يوم يقوم الروح والملائكة صفّاً لا يتكلّمون إلا مَن أذن له الرحمن وقال صواباً"، فلماذا قدَّم وأخّر الروح في الآيتين ؟

الروح إمّا المقصود منه الكائن وإمّا المقصود منه تجلّيات الكائن. حين يذكر الكائن يقدّمه على الملائكة لأنه أعلى منهم، وحين يذكر التجليات يؤخره عن الملائكة لأنهم الرسل في إيصاله لأهله.

حين تقول "الشمس" إن كنت تقصد ذات الشمس فهذا أمر، لكن إن كنت تقصد شعاع الشمس وإشراق الشمس على موضع معيّن بنحو جزئي يتناسب مع هذا الموضع وقدره واستعداده فهذا أمر آخر. كذلك الروح، الروح حقيقة "من أمر ربّي" وهو كائن حقيقي، فحين ذكره ككائن قال "يوم يقوم الروح والملائكة صفاً لا يتكلّمون" فالروح هنا موجود كالملائكة، والآية تشير إلى الرحمن والروح والملائكة ومواقف القيامة. فقدّم ذكر الروح الذي هو في الملائكة كالإمام في الناس مثلاً كإبراهيم "إنّي جاعلك للناس إماماً". لكن يقول الله أيضاً في مجالات متعددة "يُلقي الروح من أمره على مَن يشاء من عباده" و "أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء". ففي مثل هذه الآيات الروح هو شعاع من أشعّة الروح الذي هو كائن حي، كذلك مثلاً قوله "نزل به الروح الأمين" الروح هنا كائن موصوف بأنه أمين، وليس الشئ النازل الذي هو القرءآن مثلاً لأنه قال "نزل به الروح" ف"به" تعود على القرءآن، لكن النازل به هو كائن حي من عالَم الروح. وكذلك قوله في مريم "فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشراً سوياً" فالروح هنا كائن وموجود، وليس كلاماً بلسان ما بل هو روسل. وهكذا ستجد في القرءآن هذا التمييز بين مواضع تشير إلى الروح كموجود، ومواضع تشير إلى الروح كتجلّي وتنزّل ونفخ وإلقاء وما شاكل ذلك يتبع ذلك الموجود ويصدر منه أو ينزل هو به.

وعلى هذا الأساس نفهم {تنزّل الملائكة والروح فيها بإذن ربّهم من كل أمر} فالآية تشير إلى روح نزل، وهو باعتبار القرءآن. وبما أن كل روح هي ظهور ل"الروح" فيطلق على الجميع "الروح" إطلاقاً صحيحاً لأن الروح واحد لا ينفصل عنه شئ ولا ينفصل عن شئ تجلّي به وفيه.

من هنا تعرف سبب كفر بني إسرائيل حين قالوا "نؤمن بما أنزل علينا" و "يكفرون بما وراءه وهو الحقّ". فإنّهم قيّدوا بالروح بمظهر نازل من منازل الروح وهو "ما أنزل علينا" حسب قولهم. فمن الكفر تقييد المطلق في مظهر مقيّد من مظاهره وإنكاره فيما وراء هذا المظهر المقيّد وإن كان تنزّلاً صحيحاً له. لتقريب الفكرة : تصوّر حقيقة المثلّث (ثلاثة أضلاع مستقيمة متّصلة عبر رؤوس أطرافها بالنحو المعروف). هذه الحقيقة قد تعقلها فوراً وبطريقة مجرّدة. الآن، كم مثلّث وبصفات مختلفة يمكن أن يظهر فيها ذلك المثلّث المجرّد؟ الجواب: مثلثات لا نهاية لها في الكمّ ولا في الصفة. فمثلاً قد يكون المثلّث صفته أنه ترابي، كصنع مثلث بواسطة الطين. قد يكون مثلّثاً مرسوماً بقلم رصاص على ورقة. قد يكون مبنى حجري ضخم على شكل مثلث. قد يكون وقد يكون وقد يكون إلى ما لا نهاية في الأحجام والصفات، مادام يشتمل على جوهر فكرة المثلّث التي هي ثلاثة أضلاع مستقيمة متّصلة بنحو معين. فالذي يؤمن فقط بالروح في الصورة التي نزلت عليه ويكفر بما وراءها، يشبه الذي يعترف بأن المثلّث الذي رسمه بالقلم الرصاص على دفتره هو الوحيد "المثلث" وباقي المثلثات كذب وزور وبهتان. فالذي يقيّد حقيقة المثلّث بمظهر من مظاهره كفر لأنه غطّى حقيقة المثلّث بالمظهر الخاص، والذي ينكر مظاهر المثلّث إلا في مظهر محدود كفر لأنه غطّى حقيقة المثلّث المتجلية في تلك المثلثات الأخرى. هذه عندي هي أقرب طريقة ذهنية يمكن بها تقريب فكرة الروح في تعاليها الأحادي وتجلّياتها اللانهائية الممكنة.

الله فوق الروح وفوق النفس وفوق الجسم وفوق كل موجود علوي وسفلي. لكن الله هو الظاهر الباطن. ومن الجهل العظيم والكفر المبين الاعتقاد بأن الله روح جلّ وعلا. ومن هنا قال "لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم" الذي هو روح منه. لاحظ، كفر الذين قالوا "إن الله هو المسيح"، لأنهم قيّدوا الله وآياته وظهوره وتجلّيه في شخص معين من الموجودات، كان علوياً أم سفلياً.

أمّا قوله "نفخت فيه من روحي" ، ف"روحي" هنا مثل "ناقة الله" و "طهرا بيتي". أي موجود عظيم له صلة خاصّة بالله تعالى ودرجة عالية.

مما يترتّب على القول بأن الله روح، هو اعتبار الله موجوداً في عرض الموجودات ، وشئ منفصل عنها ويمكن أن يوجد شئ مستقلّ عنه ومغاير له ومستغن عنه. ومن أبرز الآثار شيطنة الجسم واعتباره ظلاماً محضاً. بينما الله يقول "الله نور السموات والأرض" ولم يقل نور السموات فقط، بل نور الأرض أيضاً. كذلك مثلاً ستجد فرقاً بين الملل التي تقوم بأن الله روح وبين القرءآن، ففي تلك الملل ستجد مثلاً شيطنة للجسم واعتباره خبثاً ودنساً لأن الجسم غير الروح، فإن كان الله هو الروح إذن الجسم ضدّ الله، ومن هنا تنشأ كل أنواع الرهبانيات بأسوأ المعاني وليس حتى بالمعاني الجيّدة التي قد تحتملها هذه الكلمة. فإن مدار الرهبنة على تعذيب الجسم من أجل التقرّب إلى "الله" أي التقرّب إلى الروح بناء على مساواتهم بين الله وبين الروح في الوجود. ومن ذلك مثلاً اعتبارهم لذّات الجسم من حيث هي لذّات شيئاً خبيثاً شيطانياً تجب محاربته، قارن هذا مع قول الله في القرءآن "نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم وقدّموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشّر المؤمنين"، فإتيان النساء بأحسن الطرق مع المقدّمات وكل شئ يزيد من اللذّة هو أمر لا يناقض تقوى الله بل هو مثال يذكّر بموضوع "واعلموا أنكم ملاقوه" فتأمل هذا جيّداً لتفهم ما تحت هذه الآية من أسرار، ثم يختمها ب"وبشّر المؤمنين". فالنكاح فيه التقوى ويرتبط بالعلم بلقاء الله وفيه بشرى للمؤمنين. هذا التصوّر يستحيل في إطار رؤية تساوي بين الله والروح، لأن النكاح حينها سيكون في أحسن أحواله "شرّاً لابد منه" للتناسل المحض للأجسام والبقاء على الأرض، ولن يخلو أصحاب تلك العقيدة من وجود أناس يتركون حتى هذا التناسل على اعتبار أنهم يريدون التخلّص من الشرّ كلّه أو أن في الناس "بهائم" و "شياطين" سواهم يمكن أن يتناسلوا، أو غير ذلك من أمور معروفة ومشهودة. ويترتب عن ذلك أمور كثيرة مدارها على اعتبار كل عالم الأجسام شيطنة فوق شيطنة، لا خير فيها ولا خير يُرجى منها، فضلاً عن الانقسام الشديد والحرب الأهلية داخل النفس الإنسانية حين تنقسم على ذاتها ويحارب بعضها بعضاً بحجّة التقرّب إلى الله.

الله "معكم أينما كنتم". مطلقاً. فهو مع الروح ومع النفس ومع الجسم، وهو مع أصحاب الجنّة برحمته ومع أصحاب النار بنقمته. وأسماء جماله وجلاله لا يخرج عنها شئ ولا يوجد باستقلال عنه شئ.

الفصل العاشر : ربط بين آيات القدر وآيات الضحى.

في التعليم يمرّ الإنسان بثلاث مراحل، الأولى يكون فيها طالباً والثانية يكون فيها مقلّداً والثالثة يكون فيها مجتهداً. هذه هي المراحل الكلّية. وفي سورة الضحى أشار إلى الثلاثة فبدأ بذكر إيواء اليتيم ثم هداية الضال ثم إغناء العائل. فاليتيم طالب يحتاج إلى إيواء، كالتلميذ الذي يؤدي إلى مدرسة. لكن بعد ذلك وفي بداية تعلمه سيكون ضالاً يطلب الهداية، باستمرار، بمعنى أنه يحتاج في الحصول على المعلومة إلى شخص يهديه، أي هو لا يعرف كيف يحصّل المعلومة بنفسه وبالرجوع إلى مصدر المعلومة ذاته. بعد ذلك ينتقل من العيلة إلى الغنى، وهو أن يملك تحصيل المعلومة بنفسه باستقلال عن المعلّمين. فنجد هنا إشارة إلى معنى خلق الجنين في بطن أمّه في "ظلمات ثلاث". وهكذا هي ظلمات العقل. فالعقل يبدأ بطلب المأوى كأن يدخل في الإسلام، ثم يطلب الهداية كأن يسأل أهل الذكر، ثم يسعى للغنى كأن يصير من الربانيين. ومن هنا لعلّنا ندرك بعضاً من أبعاد تكرار ذكر ليلة القدر ثلاث مرّات في قوله {إنا أنزلناه في ليلة القدر. وما أدراك ما ليلة القدر. ليلة القدر خير من ألف شهر}. فالآية الأولى تشير إلى مرحلة الطلب، وفي الثانية نفي للإدراك يشير إلى الضلال في "ووجدك ضالا فهدى"، وفي الثالثة ذكر للخير الواسع وهو الغنى وهو الحكمة "مَن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً".

الفصل الحادي عشر : الفرق بين الإنسان والملائكة.

ذكر الله الملائكة في القرءان وقال أن منهم الصافات والزاجرات والمدبرات وغير ذلك من أفعالهم التي يختصّ كل فرق منهم بفعل واحد منها لا يفارقونه. ومن هنا قالت الملائكة "وما مِنّا إلا له مقام معلوم".

في الجسم، قال الله "كلوا واشربوا ولا تسرفوا" وقال "لنبلونكم بشئ من الجوع". فنجد أن الجسم له حدّ تحته وفوقه، إن كسر ما تحته وصل إلى الألم وهو الجوع، وإن كسر ما فوقه وصل إلى الإسراف وفيه أيضاً ألم كالمغص.

كل موجود له حدّ تحته إن كسره يصل إلى ألم أو إلى الموت ، لكن الفرق بين الموجودات هو في حدّها الأعلى. فالموجود المحدود هو الذي له مقام معلوم لا يستطيع تجاوزه، وله سقف لا يملك كسره إمّا مطلقاً وإمّا إن كسره وقع في الألم والعدم.

بناء على ذلك، تأمل قوله تعالى للإنسان الكامل "وقل ربّ زدني علماً". ولم يحدد له سقفاً للعلم يجب أن يسكت عن طلب الزيادة بعده. وكذلك قال في الجنّة "لدينا مزيد". فالإنسان الحق لا سقف علمي لديه، بل هو زيادة إلى ما لانهاية. وهذا هو الفرق بين الإنسان والملائكة.

الإنسان لا مقام له، لكن الملائكة لكل فريق منها مقام معلوم. ولعلّ قوله تعالى "يا أهل يثرب لا مُقام لكم" يشير إلى هذا حقيقة القلب الإنساني، فأهل القلب لا مقام لهم، لأنهم في زيادة علمية ما بقوا إلى ما لا نهاية، ولسان حالهم ومقالهم هو "رب زدني علماً". هذا بالنسبة لقلب الإنسان.

لكن جسم الإنسان له مقام معلوم، وله حد فوقه وتحته، إن كسر أحدهما وصل إمّا إلى الألم وإمّا إلى الموت. فجسم الإنسان يشبه الملائكة من هذه الجهة أي له مقام معلوم. ومن هنا تجد الفرق بين المجتمعات العاقلة والجاهلية. المجتمع الجاهلي يريد الناس فيه أن تكون ظواهرهم أيضاً لا حدّ لها، فخلطوا القلب بالجسم وجعلوا الجسم كأنّه القلب، فينشأ من هنا ما كان عليه العرب قبل الإسلام من عدوان مستمر وفوضى وانعدام للنظام والأمن لأن كل واحد يريد قهر البقية ويستنكف عن طاعة أحد لإقرار نظام عادل معقول. لكن لمّا جاء الإسلام، ودخلوا في طاعة الرسول، انقلب الحال إلى الأمن والقوّة والاعتدال إلى حدّ كبير وشاسع بالنسبة لما قبله. وهكذا لا يزال الناس في تذبذب بسبب جهلهم وغفلتهم فإمّا يجعلون أمور قلوبهم مثل أجسامهم، وإمّا يجعلون أمور أجسامهم مثل قلوبهم، ولا يعرفون موازين الأمور وحدودها فتتداخل الأمور وتفسد الأحوال.

قلب الإنسان إلهي، جسمه ملائكي. لأن الله تعالى لا شئ يحدّه ويقهره، كذلك قلب الإنسان لا يرضى بالحدّ العلمي ويطلب الزيادة أبداً. وحين شرح الله معنى الألوهية ونفاها عن الآخرين قال "قل لو كان فيهما آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً. سبحانه وتعالى عمّا يقولون علوّاً كبيراً". فالألوهية تحقق الكمال، لكن التأله الذي هو التعلّق بالذات بالإلهية يؤدي إلى سعي دائم نحو الرفعة العلمية، وبما أن الله لا نهاية لكماله فلا نهاية لسعي العبد للعلم، فحين نقول "قلب الإنسان إلهي" بمعنى إلهي التعلّق وغاية السعي، لا أن الإنسان يمكن أن ينال هذه الحقيقة تعالى الله عن ذلك. فمن كان متألهاً كان عبداً متعلّماً دائماً أبداً ولا يصل إلى غاية في العلم ولا نهاية في الازدياد منه لأن الله يتعالى علوّاً كبيراً عن أي قول يحدّه وأي حقيقة تحصره. فلا يزال الإنسان بخير ما دام قلبه إلهياً وجسمه ملائكياً. ومن هنا نعمة الانقلاب من البداوة إلى المدينة، فقال يوسف يعدد نعم الله "وجاء بكم من البدو" وقال لأهله "ادخوا مصر إن شاء الله آمنين". لأنه في مصر نظام وعرش ومراتب بها تُحفظ الحقوق وتنتظم أمور الجسم ومعايش الناس. لكن في البدو لا شئ من ذلك إمّا حدود علوية تنكسر بالعنف والقهر وإمّا حدود سفلية تنكسر بالجوع والفوضى والخوف. حياة البداوة تعكس جهل الإنسان، حياة المدينة تعكس عقل الإنسان. لأنه في المدينة يكون جسمه في مقام معلوم، وذلك بتقسيم الأعمال والتخصصات. والفرق بين المدن هو في مدى ترك العقول حرّة والروح في العلم منطلقة ومتزايدة. ومن هنا تعرف سبب "لا كنيسة في الإسلام"، لأن الكنيسة تجعل للإنسان مقامات وتحدّه وتمنعه في العادة من بلوغ القمّة وهو منصب رئيس الكنيسة الذي لا يناله إلا أفراد عشوائياً في واقع الأمر وبنحو ظاهري واختيار بشري فيه ما فيه من الاعتباطية كالعادة، فمن جهة جعلوا للروح قمّة وهذا حجاب بل كفر بالحقيقة القاضية بأنّه لا قمّة في أمر العلم والحقيقة، ومن جهة أخرى قيّدوا المراتب المعرفية للإنسان وحددوها وقد اقتبسوا ذلك من أفكارهم عن مراتب الملائكة، أي ارتكبوا الخطأ المشهور بجعل أمور القلب مثل أمور الجسم. أهل الدنيا عكسوا القضية، فجعلوا أمور الجسم مثل أمور القلب، ولذلك يعملون بالخمسة في قوله "اعلموا أنما الحيوة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد" فالتكاثر إلى ما لانهاية من المال وما اتصل به، والتفاخر وبقية الأمور باعتبارات مختلفة، كلّها عبارة عن طلب غير المحدود في المحدود، فما وجب أن يكون في العلم جعلوه في المال، فانقلبت الدنيا إلى نار ذات لهب والعيش إلى عيشة ضنكاً. ثم إذا قرأنا قصّة ءآدم، سنجد فيها بياناً عن القلب الإلهي والجسم الملائكي بالمعنى الذي ذكرناه، ولهذا موضع آخر إن شاء الله. لكن في الجملة : المعرفة تجعل القلب إلهياً، الخلافة تجعل الجسم ملائكياً. وبهما يكتمل قيام الإنسان وتنبثّ الروح في الأكوان.

الفصل الثاني عشر : أهمّية ليلة القدر.

سورة القدر تدور حول ليلة القدر. وأهمّية هذه الليلة للأمّة تكمن في هذه العبارة : ليلة القدر صنعت النبي، وليلة القدر تصنع الولي. فبما أن النبي خاتم النبيين، ولا دين بلا ولاية حيّة، فبليلة القدر يكون الدين، لأنه بها يكون الولي القائم في الناس في الدهر كلّه إلى يوم الدين.

....

(الناس)

الفصل الأوّل : الربط بين سورة الفلق والناس

سورة الفلق عن الشرّ الخارج عنك ، وسورة الناس عن الشرّ الخارج منك. فإن جمعت بينهما، فقد استعذت من كل شر آفاقي وأنفسي. هذا اعتبار. لأن الخلق والغاسق والنفاثات والحاسد أشياء غيرك من وجه. لكن الوسوسة تقع في صدرك، وصدرك منك، فهو شرّ يصدرك منك.

وبناء على اعتبار آخر وهو الذي أوردناه في كلامنا عن سورة الفلق حيث بيّنا أنها بيان عن عوالمك الإرادية والفكرية والشعورية والخيالية والحسّية، وهذه أنت، فحينها ينعكس الأمر، ونقرأ سورة الناس على اعتبار أنها تشير إلى الشيطان والشيطان غيرك سواء ظهر بمظهر الجن أو الإنس، أي بمظهر اللطائف النارية أو الكثائف الطينية، أو إن شئت بمظهر النفس الأمّارة بالسوء أو البدن المائل للشهوات، فحينها يكون الشرّ يأتي من خارجك.

فالتحقيق في قراءة سورتي الفلق والناس أنه لا يمكن حصر المعنى في الظاهر أو الباطن، أو الخارجي والداخلي، أو الأنا والغير، بل كل ذلك تشير إليه السورة وتحتمله في المعنى. وهذه من طريقة القرءآن الخاصّة به وهي قدرته على الإشارة إلى المعاني المتضادة بعبارة واحدة، فهو واحد لكنّه يجمع بين الأضداد، كما أن منزله جلّ وعلا واحد وهو يجمع في أسمائه بين أسماء ظاهرها التضاد مثل المعزّ والمذلّ، والمضحك والمبكي، والمحيي والمميت، والهادي والمضلّ. فالقرءآن تجلّي الرحمن، فتأمل أيها الإنسان.

الفصل الثاني : ثلاثية الشئ وعلاقتها بأوّل ثلاث آيات.

قال الله "إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون". إذا حللنا هذه الآية سنجد ثلاثة تقابل ثلاثة.
فالله تعالى له إرادة وأمر وقول. فالإرادة تتجلّى في الأمر، والأمر يتجلّى في القول. فالترتيب هو: يريد شيئاً، فيأمر، وهذا الأمر هو قول "كن".
في المقابل، الشئ له تحقق في العلم الإلهي، وهو الشئ الذي يريده الله ويأمره بقول كن ليتكوّن. فالآية تقول حرفياً وهو عين الحقيقة "إذا أراد شيئاً" و "يقول له" تأمل "له"، إذن هو شئ له حقيقة، فأين حقيقته؟ حقيقته في مستوى "وهو بكلّ شئ عليم". فالشئ في عالَم الكلّيات "كل شئ"، وهو قائم بين الهوية والعلم الإلهي. "وهو بكلّ شئ عليم". فالله قائم بذاته، وكل شئ قائم بالله. الآن، من بين كل شئ ممكن الوجود قائم في العلم الإلهي، أي ممكن أن يتكوّن وينخلق وممكن أن لا يتكوّن وينخلق ويبقي عيناً ثابتة في العلم الإلهي، قد يريد الله شيئاً مخصوصاً ليتكوّن. فالإرادة الإلهية تتعلّق بالشئ. فلولا وجود الشئ لما تعلّقت الإرادة به، والإرادة لا تتعلّق بالمعدومات مطلقاً إذ المعدوم المطلق من كل وجه غير موجود في العلم الإلهي، والله يخلق من علمه "ألا يعلم مَن خلق" و "كل إليه راجعون" و "إنّا لله". بالتالي الإرادة من عند الله يقابلها الشيئية من عند المعلوم الممكن أو العين الثابتة ولنقل العين اختصاراً. ثم يأتي الأمر الإلهي، وهذا الأمر يقابله قابلة العين للطاعة وإنفاذ الأمر، ومن هنا الآية تقول "كن فيكون" هذا

يشبه أن تقول أنت لشخص يطيعك "قُم" فيقوم، فأنت أمرته، والقيام تمّ منه بناء على أمرك. والآية تقول "كن فيكون" هو الذي يكون عن أمر الله. وهذا هو الإسلام الكوني الذي لكل شئ كما قال "له أسلم مَن في السموات والأرض" وهو "فطرة الله التي فطر الناس عليها". فكل متكوّن ومخلوق قد أطاع الله حين استجاب لأمر التكوين "كن". و الله "لا يكلّف نفساً إلا وسعها" و "إلا ما أتاها" فلولا أن كل شئ وكل عين لها سعة وقد أوتيت ما يمكّنها من تفعيل الأمر الإلهي لما أمره بـ"كن". فالاستطاعة قائمة بذات العين الثابتة في حدود معيّنة بحسب درجتها في العلم الإلهي. ثم يأتي القول "كن" والذي يقابله السماع من العين الثابتة، "يقول له" فلولا سماعه لما قال له شيئاً. فالسمع ثابت لكل شئ أزلاً وهو من الصفات الذاتية لكل شئ. فكما ترى، ثلاثة يقابلها ثلاثة، إرادة يقابلها شيئية، أمر يقابله طاعة، قول يقابله سماع. ومن هنا نقول "سمعنا وأطعنا"، فأثبتنا بهاتين الكلمتين هذه الثلاثة حقائق الذاتية لكل موجود، فقولنا "نا" من سمعنا وأطعنا، يشير إلى شيئيتنا وعيننا وهويتنا. وقولنا "سمع" و "أطع" يشير إلى السماع والطاعة كما مرّ. فرجعنا بقولنا "سمعنا وأطعنا" إلى فطرتنا الأصلية في العلم الإلهي، وأسلمنا في عالَم الخلق الإلهي كما كنّا من قبل مسلمين في عالَم العلم الإلهي.

وعلى هذا الأساس، اقرأ {ربّ الناس. ملك الناس. إله الناس}. إله الناس هو الذي أعطاهم شيئيتهم وعينهم، لأن الألوهية حقيقتها الوجود المتحقق الثابت، ولولا تجلّي الألوهية لما كان لأي شئ أي عين وثبات وقيام في الوجود لأنه كما بيّنا "وهو بكل شئ عليم" فبه كانت شيئية كل شئ مطلقاً. ملك الناس هو الذي يأمرهم فيطيعونه، فالملكية قوّة إرادة، وتقابلها الجندية التي هي قابلية طاعة. ربّ الناس هو الذي يقول فيسمعونه، وكما أنه قال "كن" في العالَم الأعلى، أنزل القرءان في العالَم الأدنى، وقال "كونوا ربّانيين بما كنتم تعلّمون الكتاب وبما كنتم تدرسون" فالكتاب ينزل من اسم الربّ الذي يربّ ويربّي ويصلح ويحفظ العبد، فالربّ يقول والعبد يسمع ويتربّى بقول ربّه.

إذن، في الاستعاذة بربّ وملك وإله الناس نحن نستعيذ بالمبدأ المطلق الذي فطرنا وإليه مرجعنا.

الفصل الثالث : ما معنى {صدور} الناس ؟

الصدور تحتمل واحد من أمرين، وكلاهما حقّ باعتبار خاص.

الاعتبار الأوّل : الصدور هم الرؤساء. كما نقول "صدر المجلس" أو صدر البدن الذي فيه القلب وهو رئيس الجسم الذي بدونه يموت. فالصدر هو الآمر الذي يصدر عنه الناس والرئيس الذي يرجعون إليه. وصدور الناس ثلاثة : العلماء والأشدّاء والأغنياء. فإن صلح هؤلاء صلح الناس، وإلّا صاروا إلى ما صار هؤلاء إليه. فقوله {ربّ الناس} إشارة إلى العلماء، لأنهم "الربانيون" الذي يربّون الناس بالعلم والتزكية وما أشبه. وقوله {ملك الناس} إشارة إلى الأشدّاء، لأنهم الذين يملكون أمور الناس بأيمانهم وقوّتهم. وقوله {إله الناس} أي إله الأغنياء، لأن أله بمعنى تعجّب وحار ووله بالشئ وأحبّه كثيراً، والمال هو الموصوف بقوله "وتحبّون المال حبّاً جمّاً". وإن نظرت وجدت الفكرة والشدّة والنعمة، حول هذه الثلاثة يدور أمر الناس، عقلاً ونفساً وبدناً. من هنا صاروا {صدور الناس}.

فإن صلح العلماء كانوا كمثل موسى، لكن إن فسدوا كانوا مثل السامري. ألا ترى أن السامري لمّا ضلّ أضلّ القوم كلّهم تقريباً معه، كما قال الله لموسى "وأضلّهم السامري". ومن هنا شرّ العلماء، فإن الواحد فيهم قد يُضَلّ به القوم.

وإن صلح الأشدّاء كانوا كمثل داود، وإلّا كانوا مثل فرعون، ألا ترى أن فرعون لمّا استعلى أهلك قومه كلّهم تقريباً معه، كما قال الله عنه "يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار". ومن هنا شرّ الأشدّاء، فإن الواحد منهم قد يُحرَق به القوم.

وإن صلح الأغنياء كانوا كمثل سليمان، وإلاّ كانوا مثل قارون، ألا ترى أن قارون لمّا خرج على قومه في زينته أذهل كل قومه تقريباً، كما قال الله عنهم "يا ليت لنا مثل ما أوتي قارون إنّه لذو حظّ عظيم". ومن هنا شرّ الأغنياء، فإن الواحد منهم قد ينحطّ به القوم.

ومن هنا أهمّية الاستعاذة من شرّ المصدر الذي يوسوس في صدور هؤلاء، لأنه بعدد قليل جدّاً منهم قد يهلك العدد الكبير جدّاً من الناس.

الاعتبار الثاني : "أنعمت عليهم" هم الذين هداهم الحق، فهم الناس في {ربّ الناس}. "المغضوب عليهم" هم الذين يملكهم وتجلّى لهم بالشدّة والقهر الحقّ، فهم الناس في {ملك الناس}. "الضالّين" الضلال من الحيرة، وهي متّصلة بالألوهية لأن الإنسان يحتار في عظمة الألوهية ولا يستطيع حصر حقيقتها وتجلياتها، فهم الذين تجلّى لهم الحق بالسعة وحجب عنهم نوره، فهم الناس في {إله الناس}. وما ثمّ فريق وراء هؤلاء الثلاثة.

وتوجد اعتبارات أخرى في السورة، ومنها أن {الناس} هم الذين قال فيهم "أم يحسدون الناس على ما أتاهم الله من فضله ، فقد أتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً". فالكتاب من حضرة الربوبية، والحكمة خير كثير كالمال فهي من حضرة الألوهية، والملك من حضرة الملكية.

ومنها، أن {الناس} هم الناس عموماً كما في قوله تعالى "يأيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى". أي الناس مطلقاً. والمقصود بالإتيان بسورة الناس في خاتمة المصحف هو أن أعظم شرّ يريده الشيطان بالناس هو إبطال الخلافة الكلّية للناس. لأن مدار القرءآن على إثبات وتحقيق خلافة الإنسان، كل إنسان. والتي هي التعلّم من الله بلا حد ولا حجاب ولا ترجمان، كما كان ءادم تماماً يتعلّم من الله بلا وسيلة بينه وبينه. وغرض الشيطان هو الوسوسة في الصدور، لأن الصدور فيها القلوب، والقلوب هي محلّ تنزّل الروح والعلم والتعقل والتفقه والذكر وكل أصول الخلافة العلمية. فيدخل الشيطان بالوسوسة في مركز الخلافة الإنسانية الذي هو القلب. فانختم القرءآن بأعظم خطر على الإنسان. وهذا المعاني نبهني على فكرته قريبي. وعززته بشرحي ، ومما قاله هو ولا أقطع به هو الاستدلال بقوله تعالى في الكلمة السواء "ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله" والتي فيها خلاصة معنى المسلم والذي هو خليفة الله.

ومنها، أن الربّ عبارة عن المشرّع، والملك عبارة عن المنفّذ، والإله عبارة عن الحاكم. وما حياة الناس إلا تشريع وتنفيذ وتحكيم. فالاستعاذة بمصدر كل سلطة لأن فساد حال الناس يكون بفساد هذه السلطات الثلاثة.

الفصل الرابع : الوسواس الخنّاس.

الوساس الخنّاس يحتمل أنه الصوت الخفي الذي في النفس، لأنه أحياناً يظهر في النفس فتسمع كلاماً لكنه يختفي بعد ظهوره، فضلاً عن كونه خفياً معظم الوقت ومن طبعه الخفاء. فالوساس في العربية هو الصوت الخفي والمختلط غير المبين، والخنّاس هو الظهور والاستتار والتواري والغياب.

فالاستعاذة من شرّه لا تعني أنه دائماً شرير، كما أن "من شرّ ما خلق" لا تعني أن الخلق كلّه شر. فمن شرّ الوسواس تعني أن الوسواس قد يوسوس بخير. لكن يظهر لي وجه آخر هو أن الوسوسة والخنس من الشرّ دائماً، لأن الخفي شرّ والجلي خير، والخنس شرّ والثبات في الوعي خير، وبذلك يحصل الاختيار والسلوك في الأمور عن وعي وحضور ويقظة. لكن هذا لا يقطع قيمة الإلهامات الخفية التي تبعث نفس المتوكّل على الأمور وهو لا يشعر بها ولا يعيها كما هي حقّاً فإذا بها لاحقاً تتبيّن أنها الخيار الأسلم وهي من بركات التوكّل على الله والافتقار المطلق إليه بوعي واستحضار مستمرّ لذلك.

الفصل الخامس : ما معنى {من الجنّة والناس} ؟

في الآية اعتبارات. منها ما يلي.

الاعتبار الأوّل : تعود {من الجنّة والناس} على آية {من شرّ الوسواس الخنّاس}. أي الوسواس الخنّاس إمّا أن يكون من الجنّة وإمّا أن يكون من الناس. وعلى هذا الاعتبار، قد يكون الجنّة هم الصوت الذي بداخلك لأن الجنّ هو الاستتار والخفاء ويتناسب مع ما يأتي من نفسك، فالناس تشير إلى الصوت الذي يأتي من خارجك لأنها ضدّ الجنّة أو خلافها ولا يبقى إلا هذا الاحتمال إذ ما ثمّ إلا صوت من الداخل أو من الخارج. وقدَّم ذكر الجنّة على الناس لأن الصوت الخفي من داخلك أخطر عادة من الصوت الذي تسمعه من مفارق لك منفصل عنه، لأن الصوت الداخلي يُطاع عادة أسرع باعتبار توهّم الشخص أن هذا الصوت هو صوته الذاتي لا غيره فيثق بنفسه من حيث حسن الظنّ بها بسبب الغفلة ولا يدرك معنى "إن النفس لأمّارة بالسوء" فيضلّ أسرع من ضلاله لو ميّز المصدر ورآه غيره.

الاعتبار الثاني : الجنّة والناس عبارة عن نوعين من الصدور الذين يصدر عنهم القول. فالجنّة من نار، والنار عبارة عن القوم الذين "يعلمون ظاهراً من الحيوة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون" بحكم أن هؤلاء في النار والنار هي مولاهم وجزاء سيئة سيئة مثلها، فهم من نار ولذلك صاروا إلى النار بهذا المعنى. ومن هنا قال عن الجنّ في قصّة سليمان "فلمّا تخرّ تبيّنت الجنّ أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين"، أي نظروا صورة جسم سليمان ولم يعرفوا حال غيب نفسه، لأنهم أهل ظاهر دنيوي، أي النزعة المادّية في الكلام. فهؤلاء يخرج منهم الشرّ عادة فيستعيذ منه الولي. النوع الآخر هم الناس، أي الذين هم من طين، والطين ماء وتراب، والماء من السماء والتراب من الأرض، بمعنى أنهم أهل آية "أنزلنا

عليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله"، لاحظ أن الرأي هنا هو رأي مبني على ماء نزل من السماء أي الكتاب، وإن كانت الكاف من "أراك" تشير إلى البشر الذي هو محمد، فهو من جهة تراب بشري لكنّه من جهة أخرى مستقبل الماء الإلهي بالتالي صار طيناً، ولذلك رأيه يجمع بين الاعتماد على الكتاب وبين النظر الخاص به والذي بسببه أحياناً يقال له "يأيها النبي لم تحرّم ما أحلّ الله لك" أو "عفا الله عنك لم أذنت لهم" وما أشبه. والمعنى هنا أن من شرّ الناس تعني من شرّ أصحاب الرأي في كتاب الله، فإنهم وإن غلب عليهم الخير خلافاً للجنّ الذين يغلب عليهم الشرّ، لكن مع ذلك شرّ أهل الرأي في كتاب الله والذين ننظر إليهم باعتبارهم أهل كتاب الله أخطر وأكبر أحياناً ممن نعتقد فيه الرأي المعتمد على العمى عن الباطن والآخرة والانقطاع عن الله والهوى الخالص أو الظنّ والتخرّص. فالاستعاذة إذن من شرّ كلام أهل الرأي المادّي وأهل الرأي الكتابي. فالأوّل الأصل في رأيه الخطأ وإن احتمل الصواب، والثاني الأصل في رأيه الصواب وإن احتمل الخطأ.

قول آخر يتبع هذا التقسيم ما ذكره أخي : فهو يقسّم أصحاب الكلام إلى-بعبارتي-أهل تقليد وأهل اجتهاد. أو بعبارته، الجنّ وهم الذين يرجعون إلى الناس والحجارة، أخذاً من آية "النار التي وقودها الناس والحجارة" ، والفريق الآخر هم الإنس الذين بحسب خطّ القرءآن "إنسن" فيقرأها إنسن أي الذي دخل في السنن وسار فيها وعرفها ذوقاً وتجربة. ومرجع كلامه إلى تقليد الناس أو شهود الحقائق بنفسك. أي السماع والعيان. فالسماع نار، والعيان طين. (أقول : "الحجارة" تشير إلى أقوال البشر، وقد عضددته بشرحي للمناسبة بين الحجارة وقول البشر بأن الحجارة من الحجر، والحجر فيه معنى الحَجْر وهو التقييد، والحِجر وهو الذهن، والحَجَر وهو الشئ القاسي الثابت، فقلت بأن قول البشر يصدر من ذهن محدود لا العلم الإلهي، وهو مقيّد بمزاج وهوى واختيار وظروف والتعبير البشري لا الكلام الإلهي، وهو ثابت له شكل واحد ومقصد واحد خلافاً للقول الإلهي الذي يتجلّى بألوان مختلفة وله مراتب وطبقات متعددة وقد يجمع بين الأضداد ويقصدها كلّها في آن واحد من زوايا مختلفة.) ثم يقول أخي أخذاً من آية تقسيم أصناف الحجارة، يتفجر منها الأنهار ويشقق فتخرج منه الماء ويهبط من خشية الله، فيقسّم -حسب فهمي وعبارتي-أقوال البشر إلى قسم يمكن استخراج معاني صالحة منه بسهولة وهو الذي يتفجّر منه الأنهار، وقسم يمكن استخراج المعاني الصالحة منه بنحو أصعب من سابقه، وقسم خاطئ يجب تركه. فمدار الأمر كما ترى على الرجوع إلى كلام الله أو الرجوع إلى كلام البشر. فالصنف الأوّل هم الإنس، والصنف الثاني هم الجنّ.

إذن، الاستعادة قد تكون صوت مضلّ داخلك أو خارجك. وهذا المضلّ قد يكون صاحب رأي مادّي أو صاحب رأي ديني. وقد يكون راجع إلى كلام الله أو إلى كلام البشر. وقد يكون مجتهداً وقد يكون مقلّداً. باختصار، قد يأتيك الشرّ من كل جهة، فاستعذ بالله من كل جهة. وهو خير معاذ وخير ملاذ.

....

(الكافرون)

بسم الله الرحمن الرحيم

{قل يا أيها الكافرون.} لاحظ أن الآية لم تحدد صنفاً معيناً من الكافرين. يعني لم تحدد مَن هم الكافرون. فإذا أضفنا إلى هذه الملاحظة أن الكفر في القرءآن لا يعني فقط الكفر بالحق بل الكفر بالباطل أيضاً يُسمّى كفراً، بدليل قول إبراهيم لقومه المشركين "كفرنا بكم". إذن الكفر يشمل الكفر بالحق أو الكفر بالباطل. فهذه إشكالية إضافية لمعرفة معنى {الكافرون} في الآية. إشكالية أخرى هي أن السورة لا تعرّف المُخاطَبين بالقول، فإنه قال {قل يأيها الكافرون.} لكن قراءة السورة في وحدتها التامّة واتحاد آياتها يجعلنا لا نعرف مَن المقصود بالكافرين. بمعنى أنه لم يقل للرسول: قل لقومك يأيها الكافرون. لو كانت هكذا لرجعنا إلى الآيات التي تتحدث عن قوم الرسول فنعرف مَن هم وما الكفر المقصود تحديداً، هل هو كفر الشرك أم التثليث أم الدهرية أم ماذا بالضبط. فالسؤال الآن: ما المقصود ب{الكافرون} في الآية؟ ليس لدينا إلا نفس الكلمة لنعرف المعنى.

الكفر معناه الستر والتغطية والتقييد. فيصبح المعنى هكذا {قل يأيها الكافرون} هي خطاب من عابد المطلق إلى عباد المقيد. {يأيها الكافرون} تصبح خطاباً لكل مَن يرى تقييد الحق تعالى. لأنه بهذا التقييد يكون ساتراً للحقيقة المطلقة الإلهية، ومغطّياً لنفسه عن شهودها ومغطّياً لحقيقتها البسيطة اللانهائية. ومن هنا نعرف سبب كون السورة تتحدث عن فريقين لا ثالث لهما. لأن القسمة العقلية تقتضي أن الدين إمّا مبني على الإطلاق وإمّا على التقييد، ولا ثالث لهما. فالرسول يتكلّم من منطلق الإطلاق، والخطاب موجَّه لأصحاب التقييد. فالله تعالى هو النور الوجودي المطلق اللانهائى، وهو واحد لا حد له ولا قيد عليه ولا شرط لوجوده ولا ستر عليه ولا غطاء له ولا حجاب فوقه ولا شيء قبله ولا تحته ولا فوقه ولا داخله ولا خارجه ولا شيء منفصل عنه ولا مستقلّ عنه ولا أي قيد من القيود على الإطلاق. هذا هو الله. والرسول يتكلّم من هذا المنطلق، والخطاب لكل أصحاب التقييد أيّاً كان التقييد.

وهنا نصل إلى المقطع الثاني في السورة، وهو {لا أعبد ما تعبدون. ولا أنتم عابدون ما أعبد. ولا أنا عابد ما عبدتم. ولا أنتم عابدون ما أعبد.}. ونسأل: لماذا هذا التكرار؟ ألا يكفي القول الأوّل إذ لا معنى إضافي في القول الثاني فهو تكرار عبثي أليس كذلك؟ كلّا. لا تكرار أصلاً. لأن الكفر ينقسم إلى قسمين، فأعلن الرسول انفصاله عن الكفر بالقسم الأوّل والقسم الثاني.

القسم الأوّل من الكفر هو حدّ التقييد، القسم الثاني هو حدّ الإطلاق. بيان ذلك: الذي يعتقد بأن الله محدود، فهو كافر بالكفر الأوّل، لأنه قيّد الله بالقيد الأوّل الذي هو اعتقاد أنه محدود ذاتياً. لكن يوجد نوع آخر من التقييد ويقع فيه الذين يرفضون القسم الأوّل رفضاً قاطعاً إلا أنهم من حيث لا يشعرون يقعون في القسم الثاني، وهم الذين يقولون "الله غير محدود" ويسكتون. وهؤلاء يعتقدون بأن الله غير محدود، بالتالي هو منفصل عن كل ما هو محدود أي الممكنات والعالَم والخلق في الجملة لأن هذه الأشياء محدودة، فالله غير محدود والموجودات محدودة، فالله منفصل عن الموجودات وهي منفصلة عنه. وكفر هؤلاء أنهم قيّدوا الله بالإطلاق! نعم هو تقييد أيضاً لأن كون الله مقيّداً باللامحدودية هو بحد ذاته حدّ له. فيصير الله محدوداً في كونه غير محدود. ونفس انفصاله عن الموجودات وانفصال الموجودات عنه

هو حدّ له تعالى. بعبارة أخرى: القسم الأول من الكفر هو أن تجعل الله موجوداً من الموجودات، يشبهها، وهو ما يُعرَف بمذهب التشبيه. القسم الآخر من الكفر هو أن تجعل الله موجوداً خارج الموجودات، مُنزَّه عنها، وهو ما يُعرَف بمذهب التنزيه. كلاهما يحصر الله في شيء دون شيء، بالتالي كلاهما يستر ويغطّي ويقيّد الحقيقة الإلهية في الشئ الذي فصلها عنه. فالتشبيه حدّ الله في محدود، والتنزيه حدّ الله في اللامحدود. التشبيه سجن الحق تعالى في العوالم. التنزيه طرد الحق تعالى من العوالم. كلاهما داخل في التقييد، في الستر، في التغطية، بالتالي داخل في خطاب {قل يأيها الكافرون.}.

فقال لأصحاب الكفر التشبيهي {لا أعبد ما تعبدون. ولا أنتم عابدون ما أعبد}. فهولا يعبد ما يعبدون، لأن ما يعبدونه محدوداً، وهم لا يعبدون ما يعبده هو لأن ما يعبده هو لا محدود وهم ينكرون اللامحدود.

وقال لأصحاب الكفر التنزيهي {ولا أنا عابد ما عبدتم. ولا أنتم عابدون ما أعبد.}. لأنه لا يعبد إلهاً منفصلاً عن العالَم، وهم لا يعبدون إلهاً ظاهراً في العالَم.

وبما أن الدين إمّا دين الحقيقة الإلهية المتعالية المتجلّية، وإمّا هو دين تقييد بدرجة أو بأخرى، فيأتي الخطاب الأخير {لكم دينكم ولي دين}. أنتم تدينون بدين محدود، وأنا أدين بدين يشهد كل الوجود.

الفصل الثاني : ما هو مركز الدين ؟

مركز الدين هو المعبود. لأن السورة قالت {لكم دينكم ولي دين} ومدارها كلّه على المعبود. لا على الأشخاص ولا التواريخ ولا الكتب ولا شئ إلا قضية المعبود.

بناء على ذلك، الدين الإنساني هو الدين المبني على معرفة الإنسان لذاته. فالإنسان حين يعرف مثلاً أن لديه صفات معينة، فلا يمكن أن يعبد مَن هو مثله لأنه إن كان مثله فليس أحدهما بأحقّ من الآخر بالعبادة فلماذا تعبده بدلاً من أن يعبدك هو. لكن في المقابل، حين يعرف الإنسان أن لديه إرادة لا محدودة، ولولا لامحدوديته لما استطاع أن يريد أموراً لا محدودة، والدليل أن الإنسان لا يرضى الحدّ مطلقاً في وجوده وإن حدّ نفسه في جهة فلابد أن يطلب اللامتناهي في جهة أخرى، سواء كان في العلم أو المال أو ما كان من الأمور الوجودية والحقيقية، مما يكشف عن وجود سرّ غير المحدود في الإنسان، فإن عرفت هذا فكيف تعبد شيئاً محدوداً وأنت نفسك فيك سرّ غير محدود ؟ إذن، الدين الإنساني حقّاً هو الدين الذي يعبد اللامتناهي حقّاً. وكل ما سوى ذلك دركات من التقييد والحصرية أي الكفر.

الفصل الثالث : أنواع القيود على المعبود.

مدار القيود على ثلاثة أنواع، تتفرّع عنها البقية.

النوع الأوّل : الإطلاق والتقييد. وهذا ما أشرنا إليه في أوّل حديثنا. فتقييد الله في الإطلاق دون التقييد، أو التقييد دون الإطلاق، فيه كفر.

النوع الثاني : الآفاق والأنفس. فمن تقييد المعبود بالآفاق عبادة الشمس مثلاً أو أي مظهر كوني علوي ملائكي أو سفلي ماديّ. من هنا قيل "يسجدون للشمس من دون الله" أو "كانوا يعبدون الجنّ" أو "لا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً". فالمعبود لا كون آفاقياً فقط. في المقابل، المعبود الحق لا يكون أنفسياً أيضاً، كما قال بعضهم "إن الله هو المسيح" فهذا من تقييد الحق في شخص إنسان. فالذي يحصره في الآفاق كفر بالتعالي وكفر بتجلّيه في الأنفس، والذي يحصره في الأنفس كفر بالتعالي وتجلّيه في الآفاق. ولذلك يكرر البراءة مرّتين إذ كلاهما فيه كفر.

النوع الثالث : الدنيا والآخرة. فمن قيّد وجود معبوده في الدنيا دون الآخرة أو الآخرة دون الدنيا فقد عبد محدوداً فهو في كفر، لذلك كما نبّهني أخي "لا أعبد" و "ما أنا عابد" مرّة للماضي ومرّة للمستقبل. أقول، الماضي وكذلك الحاضر لأن {لا أعبد} تحتمل الأمرين إشارة إلى الدنيا، والمستقبل إشارة إلى الآخرة كما قال "ستعلمون غداً مَن الكذاب الأشر" فالدنيا كلّها يوم واحد بالنسبة للآخرة، والآخرة هي الغد بالنسبة للدنيا. لكن الحقّ أن الدنيا والآخرة لله، "لله الآخرة والأولى" و "فعند الله حسن ثواب الدنيا والآخرة".

الفصل الرابع : لماذا أمر بـ{قل} بدون تسبيب ؟

لعلّه من أكبر قواعد فهم القرءآن التمييز بين العلم والحكم، الخبر والأمر، مع ربط الأمر بالخبر والفكرة التي يتضمنها. فحين نقرأ {قل} من قوله {قل يأيها الكافرون} لا نجد في السورة سبباً لقول هذا الكلام وطاعة ذلك الأمر. لماذا؟

على الأقل توجد ثلاثة أسباب :

الأوّل : القول تابع للذات والفطرة. بمعنى الإنسان قوّال بنفسه، فأن يقول ما فيه نفسه ويعبّر عن مواقفه هو الحالة الطبيعية، لكن سكوت الإنسان أو إسكاته هو ما يحتاج إلى مبرر وتسبيب. فلمّا كان الأمر الإلهي {قل} موافقاً للفطرة، لم يحتج إلى تسبيب إضافي لأنه من صلب الإنسانية "خلق الإنسان. علّمه البيان".

الثاني : المجتمع الإنساني يكون بالقول الذي يكشف النفوس لبعضها. الإنسان ليس مثل الحيوان يتعامل مع الآخرين بناء على حال أجسامهم وحركتهم فقط. لكن يتعامل معهم بناء على تصوّراته عن نفوسهم وعقولهم. فالإنسان مخفي عن الإنسان في الحقيقة حتى يعبّر عن عقله ونفسه، وأضعف تعبير هو التعبير بالأفعال لأنها مشتبهة وضعيفة وصعبة ومتكلّفة وتحتمل أكثر من تأويل، كما أن موسى فسّر فعل معلّمه في سورة الكهف بخلاف التأويل الحقيقي لتلك الأفعال الذي ظهر لاحقاً، وظهر بالكلام كما لا يخفى على المطلعين على القصّة. وبناء على ذلك، {قل يأيها الكافرون} لأنك بذلك سيراك الناس وبالتالي تراهم أيضاً حين يردّون عليك أو يؤمنون بما قلته ويوافقونك، فتتخذ منهم أصدقاء وأعداء أو

أنصار وخصوم. مثلاً، قوله تعالى "اصبر نفسك مع الذين يدعون ربّهم بالغداوة والعشي يريدون وجهه،ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه" أو في آية أخرى "وأعرض عمّن تولّى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحيوة الدنيا". فكيف تعرف مَن يدع ربّه ويريد وجهه لولا قوله ذلك وإظهاره لذلك بالكلام، ولو أسرّ في نفسه الدعاء فما أدراك أنه لا يعبد شيئاً عن الله؟ ثم كيف تعرف مَن لا يريد إلا الحيوة الدنيا حق المعرفة لولا إظهارهم لذلك بالكلام وليس فقط بالأفعال إذ الأفعال التي تظهر لك ليس بالضرورة هي الأفعال التي يقوم بها الشخص في خلوته وسرّه، فلولا إعلان القول بأنه ما ثمّ إلا الدنيا وأنه لا مراد له إلا الدنيا، لما استطعت معرفة ذلك بالتالي لما استطعت القيام بذلك التكليف الإلهي. وعلى هذا النمط، القول يكشف النفوس الإنسانية لبعضها البعض، وهذا نافع على أية حال.

الثالث : إن كان ما عندك حقّاً، فقله حتى ينتفع به الغير. وإن كان ما عندك باطلاً، فقله أيضاً حتى تسمع ردود الناس عليك فلعلّك تنتفع بها وتسمع ما لم يخطر لك على بال من قبلك إذ "فوق كل ذي علم عليم". وقد استفاد سليمان علماً من هدهد. فمن باب أولى أن يتوقع الإنسان الاستفادة من الإنسان. فقوله {يأيها الكافرون. لا أعبد ما تعبدون} نافع على أي وجه نظرت إليه.

الفصل الخامس : خطورة التكفير .

ملاحظات مختصرة.

أوّلاً، التكفير قد يؤدي إلى التعصّب وعدم الرجوع إلى الصواب. لأنك إن أطلقت حكماً بتكفير شخص محدد أو فكرة أو عملاً، ولم تكن لديك الجرأة والقوّة والتوفيق للتراجع عن الخطأ، فإنك قد تصل إلى حماية شخصيتك الوهمية أمام الناس عن طريق الإصرار على الخطأ. فالحذر الحذر.

ثانياً، احتمالية العنف بعد التكفير، خصوصاً عند الظالمين الذين يستجيزون العنف بسبب الكفر بالأفكار أو ارتكاب الأعمال التي لا تتصل بأذية الغير مباشرة باليد كالعدوان. وخصوصاً الذين يستجيزون ذلك على الأفكار والعقائد والنظريات والفلسفات والملل والنحل والرأي. وتوجد احتمالية أخرى للعنف، نابعة من اعتقاد المكفّر أن الله سوف يعذّب هذا الكافر إلى الأبد في النار بلا رحمة، فإن اعتقد ذلك في شخص فمن أندر النادرات أن لا يأتي عنف أو استباحة لهذا الشخص، إذ إن كان الله نفسه وهو أرحم الراحمين-في عقيدة المكفّر-لن يبالي بتعذيب هذا الكافر إلى الأبد، فلماذا نرحمه نحن ! هكذا سيفكّر الغافل وعوام البشر مع الأسف، وهو ما حصل ولا يزال يحصل، حتى إن كان الله نفسه يعلّم بخلاف ذلك ويأمر بخلاف هذه المعاملة. فالحذر الحذر.

ثالثاً، قالت لي قريبتي "الرسول يحدد الكافر". وهذا حقّ، لأن تبيّن أن الشخص عدوّ لله وأنه من أصحاب الجحيم حقّاً، لا يكون إلا بعلم نبوي أو كشف غيبي خاصّ من قبيل "لا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول". فإن حصل لك مثل هذا العلم فلك ذلك، وإلّا لا تقول على الله إلا الحق ولا تقف ما ليس لك به علم وإذا قلتم فاعدلوا.

رابعاً، قال قريبي ما معناه "السورة تريح من المجادلة التفصيلية" بمعنى أنك إن لم تملك القدرة أو المزاج أو الإرادة على محاورة أي شخص تفصيلاً، فتستطيع أن تقرأ عليه هذه السورة في حال تبيّن لك في الجملة أنه مخالف لك في قاعدة الدين الكبرى، فتعلق البراءة في الجملة والافتراق عنه، ثم تدع التفاصيل له ليكتشفها بنفسه إن شاء ويبحث عنها إن أراد.

خامساً، قال قريبي الآخر ما معناه "نحن نكفّر الفكرة ولا نعتدي على الأشخاص". وضرب مثلاً بالشيوعية فلنفرض أننا درسنا هذا المذهب واكتشفنا أنه يخالف ديننا، فهنا نكفّر هذا المذهب ولا يعني هذا أن ننزل ونعتدي على الشيوعيين في الشوارع.

سادساً، قال أخي ما معناه "السورة تعلّم الوضوح التام وعدم المداهنة". على اعتبار ما في السورة من مفاصلة وقطع واضح ومؤكد، وحمل تكرار البراءة على التأكيد والقطع والجزم في البيان والوضوح في التبيين.

سابعاً، {الكافرون} اسم، فلا ينطبق إلا على شخص استقرّ فيه الكفر حقّاً، وليس على الأفعال والأقوال الكفرية تحديداً. وذكّرني أخي بما أشرنا إليك في قوله تعالى "السارق" بدلاً من "ومَن يسرق" وقد أخذتها أنا من كتاب نبّهني عليه شخص لا أحبّ قراءته للقرءآن عموماً وإن استفدت منه في مواضع هذا منها إذ لا يخلو دارس للقرءآن من منفعة. لكن نبّه قريبي الآخر على أن الكلمة جمع وليست مفردة ولم تحدد شخصاً بعينه، فهي تعبّر عن البراءة من فلسفة معينة وليس أشخاصاً بأعيانهم، أقول أي تبرأ من نماذج قد تتبنّى فكراً معيناً، وهذه النماذج ليس بالضرورة أن تتجسّد في أشخاص يعيشون حولك، فحتى الذي يعيش في جزيرة منقطعة وسط المحيط وحده له أن يقرأ {قل يأيها الكافرون} لأنهم مثال عقلي أكثر من كونه شخصاً مجسّداً، والمثال ممكن لأنه قد يوجد فعلياً أمثال هؤلاء وأشخاص يعبّرون عن هذه المواقف وهو أمر ممكن في التصوّر ولذلك يتعامل العارف معه حتى إن لم يتجسّد حوله في فلان أو علان من البشر. فالمرفوض هو نفس الكفر، أي التقييد والستر وحدّ اللامحدود في ذاته. وحيث أن مثل هذا التقييد إن وقع مرّة فيحتمل الوقوع عدد لانهائي من المرّات لأن القيد يفتح باب القيود باللازم إذ القيد عدمي والعدم لا حدّ له، والذي يقيّد بصفة يحتمل أن يقيّد بصفة أخرى لنفس السبب، فهو غرق في قيود كثيرة ولذلك قال {الكافرون} بالجمع، إشارة إلى أن الكفر سيكون منهم كثيراً جدّاً. من قبيل قوله عن القرءان "لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً" هذا لا يعني أنه يمكن أن يوجد فيه اختلافاً قليلاً، لأن وجود الاختلاف القليل يسمح بنفس وجوده بوجود الاختلاف الكثير، إذ الأصل الذي ينتج الاختلاف لا يوجد ما يمنعه من انتاج الكثير كالقليل، ومن جهة أخرى، الاختلاف القليل في أمر منسوب لله هو اختلاف كثير وخطير، فالكثرة هنا نوعية لا كمّية. إذن، {الكافرون} براءة من مثال، براءة من تجّسده فيك أو في غيرك، من قبوله عقلياً أو إرادياً.

ثامناً، سورة الكافرون لا تنطبق على الفروع الدينية ولا على الآراء الظنّية ولا الأذواق الشخصية. أمّا عدم انطباقها على الفروع فلأنها صريحة في كونها متعلّقة بقضية المعبود حصراً، فكل ما سوى المعبود في ذاته خارجة عن ظاهر السورة، فحتى الخلاف في الملائكة والنبيين والآخرة وكل شئ ما سوى الله خارج عن نطاق هذه السورة كأصل. أمّا عدم انطباقها على الآراء الظنّية، فلأن السورة قطعية في

البراءة، والقطع بالبراءة من رأي ظنّي عندك أو رأيك الظنّي بخصوص رأي غيرك هو بحد ذاته نوع٠إن شئت-من الكفر أو الغلوّ أو عدم الوزن بالحق أو إن شئت قلت أنه حمية جاهلية وتعصّب غبي وقح. أمّا عدم انطباقها على الأذواق الشخصية، فلأن الأذواق الشخصية أضعف حتى من الآراء الظنّية، فالذي يشتهي أكل التفاح وهو حلال إذا كفّر مَن يشتهي أكل الموز وهو حلال أيضاً، فلا نستطيع إلا أن نقول عنه أقلّ من أنه لا يبالي بدين ولا حق ولا حجّة له في هذه السورة على أية حال. إذن هذه السورة مختصة فقط بقضية واحدة لا ثاني لها وهي نفس المعبود. فلا تُحمَل حدّيتها وقسوتها في التفريق على المسائل الفرعية سواء كانت فروع العلميات أو فروع العمليات من باب أولى، ولا الآراء الظنّية ولا الأذواق الشخصية. نعم، إن شئت ارجع لآيات أخرى، لكن إلى هذه السورة لا مرجع عند عاقل يفهم ما يقرأ.

....

الفصل الأوّل : السورة خبر خالص.

أوّل ملحوظة أن السورة كلّها خبر لا أمر فيها. أي لا أمر مباشر فيها بفعل شئ أو عدم فعل شئ. وإنّما هي أخبار تربط أسباباً بآثار، ومعاني بعضها ببعض. وهذا من الشواهد على أن العلم مقدّم على العمل، وأن العلم بذاته له قيمة لكن العمل لا قيمة له بدون العلم والقصد الجميل الذي هو روح العمل. ومن هنا لا تجد في القرءاَن سورة واحدة كلّها أوامر، لكنّك تجد سورة كلّها أفكار وعلوم وأخبار وحقائق عن الوجود. بل القرءان كلّه بشكل عام معظمه أخبار وأفكار وحقائق عن الوجود، والقليل منه أعمال وأوامر بإيجاد شئ، وهذا القليل من العمل مربوط دائماً بالكثير من العلم والأفكار عن الوجود والعدم.

حين تقرأ {فذلك الذي يدعّ اليتيم. ولا يحضّ على طعام المسكين} فإن هذا وإن كان يبيّن العلاقة بين عمل معيّن ومعنى ما، فإنه ليس أمراً بفعل شئ أو عدم فعله. إلا أنك ستجد القرءاَن إذا كان العمل يؤدي إلى عاقبة حسنة، يأمر به استقلالاً وإن كان قد ذكره أثناء شرح فكرة معيّنة دون أمر مباشر به أو نهي عنه في الحالة المضادّة. فمثلاً، دعّ اليتيم هنا وارد مورد الخبر وعلاقته بالتكذيب بالدين، فهو وصف لحقيقة وجودية وواقع خاصّ. لكن ستجد آية أخرى فيها أمر بالعناية باليتيم. وهكذا. فلا يجوز في التعقل السليم للقرءاَن الخلط بين أوامره وأخباره، هذا هو الأصل. والاستثناء ما سوى ذلك، والحجّة العملية لا تكون إلا للأمر والنهي المباشر. نعم، قد يختار البعض من باب المسابقة إلى الخيرات أن يستنبط الأعمال الحسنة من بطون الأخبار والأفكارالقرءانية، فيكلّف نفسه بنفسه بها فهي من باب "حرّم إسرائيل على نفسه" أو من باب "فمن تطوّع خيراً فهو خير له" وما أشبه من أبواب المبادرة الذاتية للحسنات. فالفريضة-بحسب اصطلاحنا هنا-هي ما أمر الله به مباشر وبنصّ صريح، مثل "لا تقتلوا النفس التي حرَّم الله إلا بالحق"، والنافة ما يستنبطه أهل التدبّر والتفكر في القرءاَن من بطون أخباره وأغوار أفكاره وهذا النوع من الاستنباطات لا حدّ له وبالإمكان استنباط عدد كبير جدّاً يكاد لا يكون له حدّ، خلافاً للنوع الأوّل الذي سمّيناه الفريضة أو إن شئت قلت "حدود الله" أخذاً من الآيات فهذا النوع يمكن حصره بل يجب على دارسي القرءاَن ومن أكبر نواقص المكتبة القرءاَنية في الأمّة عدم تمييز فرائضه في كتاب مستقلّ يستخلص فرائضه ويجرّدها ويبحثها باستقلال عن أي مصدر آخر غير القرءاَن. فهذا العمل العظيم لا يزال ينتظر مَن يقوم به والله يوفّق أهله لما يحبّه.

الفصل الثاني : التكذيب بين الفكر والعمل.

تقول الآية {الذي يُكذّب بالدين.} فما هو التكذيب ؟ التكذيب إمّا يراد به تكذيب حقيقة ما وهو الأصل، كأن تخبرني بأن خارج منزلي يوجد أسد سيفترسني، فإمّا أن أصدّقك وإمّا أن أكذّبك، وأمّا الشكّ في خبرك فهو بين التصديق والتكذيب لأنني إن صدّقتك شئ وإن كذّبتك فأنا قاطع بأن خبرك غير واقعي، إلا أننا نشهد من أنفسنا حالة ما بين التصديق والتكذيب وهي حالة الشكّ أو الريب على اختلاف درجات هذا الشعور كأن تتضارب الأدلّة عندي فلا أستطيع الميل لجهة التصديق أو التكذيب. كل هذا يدور في عقلي. أي التكذيب والتصديق والشك مواقف عقلية، بغض النظر عن أي شئ خارج من

شؤوني. إلا أننا إذا نظرنا في الآية لن نجد هذا الصنف هو المقصود صراحة بالتكذيب، لأنها تقول {أرءيت الذي يكذّب بالدين. فذلك الذي يدعّ اليتيم. ولا يحضّ على طعام المسكين.} كيفية التعامل مع اليتيم والمسكين شئ يختلف في حقيقته عن المواقف العقلية من حقيقة الدين، أيا كان معنى الدين هنا القيامة أم الإسلام أم غير ذلك من معانيه. لأننا إن أخذنا {الدين} في الآية على أنه يقصد الإسلام بناء على آية "إن الدين عند الله الإسلام" فهل كل شخص يدعّ يتيماً أو لا يحضّ على طعام المسكين يكون مكذّباً بالإسلام ؟ هذا بعيد جدّاً، إذ المعاصي تصدر من أشخاص يصدّقون بأصل الشئ من حيث العقل، لكن عملهم لا يتابع بالكلّية عقولهم من حيث مثلها العليا، كالذي يصدّق بأن أكل الخضروات مفيد للجسم وأكل الحلويات مضرّ بالجسم ثم مع ذلك لا تجد أمامه إلا الحلويات وما شاكلها ولا يكاد يقرب الخضروات وإن كان مصدّقاً بأن الحلويات مضرّة والخضروات مفيدة. فالتكذيب شئ وعدم العمل أو العمل شئ آخر. وكذلك الحال إن حملنا الدين على أن المقصود به يوم الحساب والدينونة من قوله "ملك يوم الدين". ثم نزيد الأمر وضوحاً، فهل كل مَن يكذّب بالإسلام أو القيامة ستجده يدعّ اليتيم ولا يحضّ على طعام المسكين مطلقاً وفي كل زمان ومكان؟ هذا بعيد جدّاً لأننا نشهد اليوم أناساً يكذّبون بالإسلام وبالقيامة ومع ذلك عندهم رعاية أيتام واهتمام بالمساكين وغير ذلك من أمور وترتيب حقوقهم والحفاظ عليها. فما المقصود إذن ؟

الدِّين مبني على معرفة دَيْن الإنسان لله. الدين هنا كما تقول "مداينة" و "أدنت فلان" كقوله تعالى "إذا تداينتم بدَين". وقال تعالى "فلولا إن كنتم غير مدينين". فكل إنسان لديه دَين تجاه ربّه ، وهذا الدين مرجعة الحقيقي إلى صبغة الله التي صبغه بها، وإفاضة شئ من أسمائه الحسنى على عبده فحتى يتخلّق بها. فالعبد أصله فقر وظلمة، والربّ غنى ونور، فما يجده العبد من الغنى والنور فهو دَين من الله في عنقه ينظر كيف يتصرّف به ويرجعه إلى ربّه، فهو من قبيل قوله "آتوهم من مال الله الذي آتاكم". وكذلك الحال في كل صفة كمال يجدها العبد في نفسه، من حياة وقدرة وعلم وكلام وقوة وغنى وكل صفة كمالية في الحقيقة مرجعها إلى الأسماء الحسنى الإلهية.

وهذا الدَّيْن سيتمّ الحساب عليه في الآخرة ولذلك هو يوم الدين، ومَن أصاب شيئاً من الخير فقد أخذ بحظّه من الإسلام الذي عند الله الذي هو الدين القيّم الذي فطر الله الناس عليه. فكل إنسان بحكم إنسانيته لديه في نفسه حظّ من الدين القيّم الذي هو الإسلام الذي عند الله، حتى إن لم يأت رسول ولم ينزل كتاب، بل على العكس، الأصل أن الرسل يأتون بسبب انطماس نور الفطرة ودسّ النفس المشتملة على الدين القيّم في تراب الدنيا والجهالة. فلا غرابة إذن أن يوافق عمل الإنسان عموماً وفي كل زمان ومكان نفس العمل المأمور به في الإسلام الذي نزل على الرسل، لأن ما نزل على الرسل ترجمة بلسان قوم الرسول لذلك الدين القيّم القائم في الفطرة.

لكن، إن أردنا أن نضع معالم كبرى للتكذيب بالدين، الدين بمعنى يوم القيامة أو بمعنى الإسلام الذي عند الله أو بمعنى الإسلام الرسولي، فما هي هذه المعالم ؟ للإجابة عن هذا السؤال ، تأتي سورة الماعون. وتبيّن بعض أجلى مظاهر التكذيب بالدين ، ليس كلّها. لكنّها تأتي بعيّنات من شتّى المجالات تكشف عن ذلك التكذيب الكامن في النفس المظلمة. تعالوا ننظر.

أنت لديك ثلاث علاقات كبرى : علاقة مع ربّك وعلاقة مع جنسك وعلاقة مع أموالك. فإذا قرأنا السورة سنجدها تذكر معالم التكذيب بالدين فتقول :

أوّلاً، دعّ اليتيم وعدم الحضّ على طعام المسكين. اليتيم والمسكين في المجتمع هم بعبارة واحدة أشخاص لا يجدون إنساناً أو مالاً يدعمهم. فاليتيم لا شخص قوي يحميه، والمسكين لا مال لديه يقوّيه. ومشاكل الناس في المجتمعات بشكل عام ترجع إمّا إلى فقدان الإنسان أو فقدان الأموال. ففي حدود الدنيا وبحسب العين المادّية -وهي عين المكذّب بالدين من حيث كمال التكذيب بالدين لأن الآية تذكر التكذيب بالدين مطلقاًولم تحدّه بشئ-بحسب هذه العين المادّية اليتيم يمكن استغلاله وسرقة أمواله ودفعه عن حقّه لأنه لن ينجد أحداً في الدنيا يحاسب المؤذي لليتيم فيعتقد المعتدي عليه بأنه في مأمن، وحيث أنه مكذّب بالدين ربّاً أو آخرة أو شرعاً، فما الذي بقي لديه يردعه في حال كان في ظروف اجتماعية لا تبالي إلا بمن لديه قوّة رجال تحميه أو قوّة مال ترفعه؟ لا شئ. وكذلك الحال مع المسكين، فلأنه معدوم المال فقد لا يبالي الشخص بطعامه والعناية به على اعتبار أنه مستهلك لا ينتج أو ضعيف لا يتحرّك في خير ومصلحة لمطعمه، ولو كان المسكين من ورائه فائدة ترتجى لاستخدمه أو لوجد مَن يستأجره لكن المسكين فيه معنى السكن والسكون بمعنى الذي لا يتحرّك في خير ومصلحة لمطعمه خلافاً للأجير مثلاً. فلماذا تعطي أموالك لشخص لن ينفعك في الدنيا-بحسب العين المادّية طبعاً-بشئ؟ هو مستهلك لا ينتج لك، وآكل منك لا يعوّضك عن ما أكل منك. فحيث أنه في المجتمع التامّ التكذيب بالدين، مثل هذا الشخص يصبح عبئاً مادّياً لا يطاق فكأن عدم الحضّ على طعامه نوع من القتل السلبي له بتركه يموت جوعاً مما يعكس رؤية أنه شخص لا فائدة منه لأنه مسكين. فهذه من معالم علاقة المكذّب بالدين ببعض فئات جنسه البشري.

ثانياً، بالنسبة لعلاقته بربّه، تقول الآية {فويل للمصلّين. الذين هم عن صلاتهم ساهون. الذين هم يراءون.}. لاحظ الفرق بين {الذين} الأولى والثانية. الأولى تشير إلى الصلاة الكونية، والثانية تشير إلى الصلاة الشرعية. لماذا؟ لأن الأولى تقول {عن صلاتهم ساهون} ولم تقل: في صلاتهم ساهون أو في صلاتهم يسهون. بل تقول {الذين هم عن صلاتهم ساهون} أي هم يقومون بصلاة لكنّهم ساهون عنها؟ فكيف يجتمع وجود الصلاة مع السهو عنها والسهو عنها يشير إلى عدم القيام بها أصلاً ؟ المعنى في قوله تعالى عن كل شئ "كُلٌ قد عَلِمَ صلاته وتسبيحه". فكل شئ له صلاة، وهي ما نسمّيه الصلاة الكونية، لأنها ذاتية وجوهرية ولا مجال لعدم تحققها. لكن الفرق هو أن المكذّب بالدين لا يفهم هذا المعنى أصلاً ولا يدركه ويسهو عنه بالكلّية. فهو لا يدري أن الكون كلّه يصلّي، ولا يدرك بالتالي أبعاد وآثار معرفة هذه الحقيقة بالطبع. هذا بالنسبة للآية الأولى. الآية الأخرى أيضاً عن كلام عن المصلّين لكنّها تقول {الذين هم يراءون} والرياء فيه إشارة إلى إراءة الناس، مثل قوله "لا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى " و في أخرى "يراءون الناس". فهنا صلاة لكنّها شرعية بمعنى اختيارية يقوم بها شخص ليُظهر تدينه وتقواه واتباعه لملّة قومه، ولا يكون الرياء نافعاً إلا في مجتمع يسود فيه الدين، لأن الدين إن كان مكروهاً يصبح إظهار الدين مدعاة إلى السخرية من مظهره لا مدحه وتعظيمه والاطمئنان له وهو ما يطلبه المرائي بالصلاة. فاستعمال المنافق للرياء دليل على سيادة الدين الذي يرائي به ذلك المنافق. فالصلاة هنا سيختلف معناها بحسب اختلاف القوم ودينهم. والسور القصيرة المبنى في القرءآن تؤسس للمبادئ الكلّية التي سيتمّ تفصيلها بعد ذلك، فهي سور طويلة في الواقع وإن لم يظهر ذلك للعين التي تنظر إلى

كمّ الكلمات بدلاً من فهم أبعاد الدلالات. إذن، بالنسبة لعلاقة المكذّب بالدين لربّه، هو من جهة لا يرى صلاة كل شئ واتصال كل شئ واستمداد النور والخير من ربّه على مستوى الكون، وكذلك على المستوى المجتمع الذي يعيش فيه فإنه يستعمل الصلاة خصوصاً والدين عموماً كوسيلة لكسب مصالح مادّية في المحصّلة أو معنوية كمقدّمة عادة من الذين يعيش عندهم. فالصلاة عنده وسيلة لكسب رضا الناس لا لكسب رضا الله. والصلاة عنده حركة جسمانية فقط لا عقل وشعور صادق من القلب ولا حقيقة وجودية كونية أيضاً.

ثالثاً، بالنسبة لعلاقة المكذّب بالدين بماله تقول الآية {ويمنعون الماعون}. الماعون مرتبط بالمعونة، وهو الخير المالي عموماً وأدوات العيش وما أشبه، باختصار كل ما يعين الإنسان على العيش في الطبيعة، لأن الإنسان له جانب طبيعي يتمثّل في جسمه. الذي يكذّب بالدين هنا لأنه لا يرى نفسه إلا جسماً خالصاً، والجسم يميّز بين الناس ومن طبعه أنه يريد الشئ لنفسه ويرى أخذ غيره له خسارة وفقدان وحرمان للجسم منه، فإنه من المتوقع أن يكون هذا الشخص ممن {يمنعون الماعون}. وبما أنه لا ينتظر ثواباً ولا نوراً ولا تعويضاً ربانياً على ما يعين به البشر من حوله بلا مقابل، لأن الماعون لو كان بمقابل مادّي لكان تجارة ولم يكن ماعوناً ولما كان من مميزات المكذّب بالدين فالماعون إعانة بلا مقابل مادّي كالصدقة مثلاً، فبما أنه لا ينتظر ولا يرجو أي شئ من ذلك فمن المتوقع أن يمنع الماعون ولا يبالي بضيق عيش الآخرين طالما أنه يجد ما يريح جسمه هو خاصّة.

الآن أعد قراءة السورة وانظر هل صارت أوضح عندك. السورة تكشف عن مثال للمكذّب بالدين. وليس في السورة أن المكذّب بالدين شخص لا يصلّي مثلاً، بل تبيّن أنه شخص يصلّي فعلاً وهو من المصلّين لكنّه من الذين يراءون بصلاتهم هذه. فالتكذيب بالدين إذن لا يعني عدم القيام ببعض شعائر الدين وأهمّها وأكبرها أيضاً. فالتكذيب ينعكس أوّل ما ينعكس في التعامل مع ضعاف الناس، سواء كان ضعفهم من حيث قلّة رجالهم أو قلّة أموالهم. ثم ينعكس في الموقف من الصلاة، الكونية والشرعية، سواء كان يعي ويعرف بحقيقة صلاة كل شئ لله تعالى، أو كان يصلّي صادقاً طالباً للحق تعالى بصلاته ومتوجّهاً إليه وإن كان يقوم بصورة الصلاة التي يعتقد بها قومه لأن الرياء لا يكون رياء إلا في شئ له صورة وله حقيقة فيأتي المرائي ويقيم الصورة ولا يبالي بالحقيقة، فقد يكون أكثر الناس تكذيباً بالدين هو أشدّهم عناية بصورة الصلاة وألفاظها ! {فويل للمصلّين...الذين هم يراءون} فتأمل هذا جيّداً واحذر أن تكون ممن يحافظ على الصور ويضيع الجوهر. ثم ينختم الظهور بالموقف من الماعون وإعانة الناس بلا مقابل مادّي ترجوه منهم وتكلّفهم إيّاه من مالك وأدواتك التي تستطيع إعطائها أو إعارتها مثلاً دون أن تؤثر على سير حياتك المعتدلة على أقلّ تقدير.

فكما ترى، التكذيب بالدين في هذه السورة لم ينعكس بتفاصيل الاختلافات المرتبطة عادة بالدين، بل ركّزت السورة على المظاهر الكبرى للتكذيب بالدين وذكرت عيْنات منها تعبّر عن الرؤية الكلّية التي تريد إيصالها.

من الأصول التي تقررها سورة الماعون بجلاء أن التكذيب بالدين لا يتمثّل فقط بعمل شئ بل حتى بعدم عمل شئ. نعم، {يدعّ اليتيم} فيها قراءة {يدع} بمعنى يترك، أو {يدعّ} بتشديد العين بمعنى يدفع، فعلى القراءة الثانية يكون عملاً إيجابياً (لا أقصد أنه عمل حسن، لكنه فعل عكس العمل السلبي أي عدم الفعل) لأن دفع اليتيم عن حقّه هو عمل يقوم به الشخص، لكن على القراءة الأولى يكون عملاً سلبياً بمعنى أنه يترك اليتيم ولا يهتمّ به ولا يعتني بشأنه أصلاً. كذلك مثلاً {لا يحضّ على طعام المسكين} فعدم الحضّ ليس عملاً في الظاهر، أليس كذلك؟ أنت لا تحضّ على شئ، فهذا عدم عمل، وليس عملاً. كذلك مثلاً {يمنعون الماعون} فمنع الماعون ليس عملاً لشئ محدد، ليس إيجاداً لصورة وجودية لم تكن موجودة كأن تتصدق أو تصلّي أو تصل الرحم مثلاً، لكنه عدم عمل شئ، {يمنعون} على اعتبار أن المنع عدم إعطاء الماعون، وإن احتملت كلمة المنع القيام بعمل محدد يحول بين الناس وبين الماعون وهو المعنى الأخفى. فعلى أية حال، توجد في السورة إشارة إلى أن عدم العمل عمل. وكذلك قال الله في أصحاب النار في آيات أخرى عن سبب دخولهم النار "إنه كان لا يؤمن بالله العظيم. ولا يحضّ على طعام المسكين"، فإذا قارنت مضمون هذه الآية بآية "إنما تجزون ما كنتم تعملون" التي تثبت أن دخول النار إنّما كان جزاءاً على عمل عمله أصحاب النار، "بما كنتم تعملون"، نخرج بنتيجة مهمّة وأصل كبير وخطير هو أن عدم العمل عمل، لأن عدم الحضّ على طعام المسكين هو عدم عمل العمل الذي هو الحضّ على طعام المسكين، وهؤلاء لم يعملوه، ومع ذلك قال الله أنهم دخلوا النار بسبب ذلك واعتبره جزاءً لشئ عملوه، فعملهم كان عدم عملهم.

فالسورة إذن تنفي فكرة : السلبية . بمعنى أن الإنسان قد يظنّ لأنه كان سلبياً غير مشارك فعلياً في شئ ما، فإنه غير مسؤول عنه وبرئ تمام البراءة من كل وجه من وجوده. هذا التصوّر الشائع مبني على فكرة أن العمل عمل وعدم العمل عدم عمل. هذه الفكرة باطلة. العمل عمل، صحيح. عدم العمل عدم عمل، خطأ. بل عدم العمل عمل مضمونه هو عدم العمل. لا تناقض في الفكرة. خذ مثلاً بسيطاً : تصوّر أن شخصاً يهاجم عجوزاً أمامك وأنت لا تفعل شيئاً لمنعه من ذلك ، فأنت لم تعمل شيئاً ، لكن عدم عملك هذا مع قدرتك عليه هو بحد ذاته اختيار لشئ معين دفعك إلى عدم العمل، فمن حيث اختيارك لعدم التصرّف والتدخّل تكون قد عملت عملاً ما. كذلك الحال في {ولا يحضّ على طعام المسكين} في حال كانت لها مثلاً بأفكار احتقار المسكين واللامبالاة به للأسباب التي أشرنا إليها آنفاً أو غيرها. لكن افترض أن شخصاً يعيش في جزيرة منقطعة -لنفترض هذا الفرض لتقريب الفكرة فقط- فهل عليه أن يذهب ويبحث عن مساكين في أرض الله الواسعة ليحضّ على طعامهم ؟ هذا بعيد جداً كما ترى. الأمور المذكورة في السورة تدور في سياق محدد وحول قطب معنوي معيّن هو التكذيب بالدين ، وهذا لا يعني أن كل شخص يرتكب شيئاً من المعاني المجرّدة للسورة يكون واقعاً تحت خبرها وويلها ونموذجها المشار إليه فيها. فمثلاً، قد يدفع الإنسان يتيماً عن حقّه في نفس الأمر والواقع، لكنه لا يرتكب ذلك اعتقاداً منه بأن فلان يتيم وهذا المال حقّه لكنّه يعتقد بأن المال حقّه هو وليس من حقّ ذلك اليتيم لأسباب كثيرة ثم يذهب إلى القضاء ويكسب القضية لسبب لأو لآخر، فيكون في المحصّلة قد دعّ اليتيم من حيث واقع الحال والحكم عند الله الحق، إلا أنه عند نفسه قد لا يكون فاعلاً لذلك بسبب تكذيبه بالدين وإرادة دعّ اليتيم. كذلك مثلاً في إظهار شعائر الدين كالصلاة، فقد ينوي بذلك تشجيع الناس أو إظهار الحق أو

غير ذلك من مقاصد يراها حسنة ومن صلب التصديق بالدين وغير نابعة من تكذيبه بالدين واستعماله كوسيلة لاستغلال الناس عاطفياً أو مالياً أو كلاهما. وهكذا، باختصار، السورة تدور في فلك معين وينبغي حمل معانيها على هذا الفلك وما يشبهه من المستويات. في هذا السياق، نعم، عدم العمل هو بحد ذاته عمل وإن كان عملاً في القلب . فقد يعتبر الله مشاركاً في شئ لم تشارك فيه بحبّة خردل لأنك رضيت به أو امتنعت عن التأثير فيه بنحو يعكس مساره وأنت قادر ولو بقدر مثقال ذرّة. فتأمل.

....

(الفاتحة)

الفصل الأوّل : الهندسة العامّة للسورة

تبدأ السورة بذكر الاسم الإلهي، ثم تذكر العالَم. ثم تذكر الاسم، ثم تذكر العالَم. فالعالَم الأوّل المقصود بقوله {العالمين} يشير إلى الأولى، بينما قوله {يوم الدين} يشير إلى الآخرة والعقبى. فالبسملة تشير إلى الأسماء التي على أساسها تمّ تكوين العالَم ، كما أن يوم الدين مبني أيضاً على أسماء إلهية خاصّة. ولاحظ أن الأولى مبنية على ثلاثة أسماء هي الله والرحمن والرحيم، والآخرة مبنية على ثلاثة أسماء أيضاً هي الرحمن والرحيم والملك من قوله {ملك يوم الدين}.

وذلك لأن العالَم ، سواء كان أولى أو آخرة أو أي عالَم كان، هو مجموع ثلاث عوالم، ولذلك يقول {العالمين} بالجمع وليس بالمفرد، والآخرة إنّما هي تبديل الأرض والسموات بنوع آخر من الأرض والسموات كما قال "يوم تبدّل الأرض غير الأرض والسموات" ولكن لا تبديل للعرش بل قال "يحمل عرش ربّك يومئذ فوقهم ثمانية". فالعرش ثابت في الأولى والآخرة، لكن السموات تتبدّل والأرض تتبدّل. فهي ثلاث عوالم كلّية بهذا الاعتبار، وتدلّ على الروح والنفس والبدن، التي تشير إلى النشأة الآدمية الكلّية من طين ونفس مسوّاة وروح منفوخة.

فالمقطع الأوّل من السورة الغالب عليه ذكر الله تعالى، وسنرى أن المقطع الثالث من السورة الغالب عليه ذكر الإنسان، وبينهما المقطع الثاني الذي يجمع بين الله والإنسان.

المقطع الثاني من آية واحدة وهو {إيّاك نعبد وإيّاك نستعين}. فقوله {إيّاك..إيّاك} يشير إلى الله، وقوله {نعبد..نستعين} يشير إلى الإنسان بل الأكوان كما سنرى إن شاء الله ولا اختلاف لأن الكلام عن الإنسان والكلام عن الأكوان كلام واحد لأن الإنسان مختصر الأكوان، كما أن الأكوان تفصيل الإنسان، كما قال تعالى في الآية العظيمة المفتاحية "سنريهم ءآياتنا في الآفاق وفي أنفسهم" فكل ما في الآفاق موجود في الأنفس، وكل ما في الأنفس موجود في الآفاق، ولذلك الآيات يمكن رؤيتها كلّها في الآفاق وكلّها في الأنفس.

المقطع الثالث من آيتين وهو {اهدنا الصراط المستقيم. صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين}. ففي الأولى ذكر للصراط مجرّداً مجملاً متعالياً ، وفي الثانية ذكر للصراط مشخّصاً مجسّداً مفصّلاً. وكما أن العوالم الكلّية ثلاثة هي الروح والنفس والبدن أو العرش والسماء والأرض، كذلك نجد الناس ينقسمون إلى ثلاثة أقسام، بناء على معيار محدد يفرق بينهم سيأتي معنا لاحقاً إن شاء الله.

إذن، سورة الفاتحة ثلاثية التركيب، كما أنها مفتتحة بثلاثة أسماء، كما أن العوالم الكلّية ثلاثة، والإنسان عموماً من ثلاثة، وأقسام الناس عند الله وفي اليوم الآخر ثلاثة.

بدايتها للحقّ خالصة ، ووسطها برزخ بين الحق والخلق، وخاتمها للخلق بالحقّ إذ لا يستقلّ شئ مطلقاً عن الحق تعالى.

الفصل الثاني : مبادئ القرءآن الكلّية في الفاتحة.

إذا نظرنا في القرءآن سنجده في المحصّلة النهائية يدور حول أوامر عملية وأمور علمية.

أمّا أوامره ، فكلّها تبدأ وتنتهي عند ثلاثة : الذكر والحمد والدعاء. وما سوى ذلك فروع ووسائل لتحصيل هذه الثلاثة وتنقيتها وتكميلها. وفي الفاتحة يوجد الذكر في البسملة مثلاً، والحمد في الحمدلة، والدعاء في الاستهداء.

أمّا أموره، فرؤوسها في الفاتحة : الله مبدأ ومرجع كل شئ، العوالم الآخرة والأولى، الاستعداد والامداد، الصراطات، طبقات الناس، أساس الدين وفروعه. فمرجعية كل شئ لله تجدها في السورة كلّها حيث كل شئ موصوف بالنسبة لله تعالى وأسمائه وأفعاله. وأمّا العوالم فظاهرة في الحمدية ويوم الدين. وأمّا الاستعداد والإمداد ففي آية الاستهداء مثلاً. وأمّا الصراطات ففي الآية الأخيرة. وأمّا طبقات الناس فأيضاً في الآية الأخيرة. وأمّا أساس الدين وفروعه ففي مجمل السورة وتركيبتها.

لا توجد سورة أخرى في القرءآن لها جامعية سورة الفاتحة بهذا النحو الظاهر والمفصّل والمختصر. فكل سورة سواها تنقص عنها بدرجة ما في بيان حقائق الأمر الإلهي وحقوقه. فالفاتحة فيها العلم والعمل النافع يوم الدين.

الفصل الثالث : الباء .

الباء من قولنا {بسم الله} فيها خمس معاني.

الأوّل، فقر النفس. لأن الباء للتوسّل، والتوسّل لا يكون إلا من فقير، إذ لو كانت النفس مستغنية بذاتها عن الله تعالى لما احتاجت إلى قول "بسم الله" ولا الحقيقة الكامنة في البسملة حتى إن لم تنطقها باللفظ.

الثاني، غنى الحق. لأن التوسّل النافع لا يكون إلا بالغني ومَن يُغني عنك شيئاً. فلمّا قلت "بسم الله" كان ذلك توسّلاً بالاسم الذي هو عين الغنى والإغناء.

الثالث، الإمكان الواقعي لتكميل النفس. لأنه لو كانت النفس محكومة بالفقر مطلقاً لما كان ثمّة داع أصلاً للتوسّل بـ"بسم الله". لكن لمّا شرع ذلك عرفنا إمكان تبديل حال النفس من ظلمتها إلى نور الله. كما قال "أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها". وهكذا في كل ما في كتاب الله من إشارات إلى إفاضة الحق لأسمائه على خلقه ليتخلّقوا بها، كإفاضة العلم على الجاهل فيصير من العلماء، وإفاضة القدرة على العاجز فيصير من القادرين، وهكذا. إذن، "بسم الله" هي كيمياء السعادة التي تغيّر حديد العبد إلى ذهب الربّ.

الرابع، أهمّية الكلمة وبها الرابطة الظاهرة. لأن قولنا "بسم الله" كلمة، وبقوّة هذه الكلمة يحصل التغيّر المنشود.

الخامس، الباب الخاص بين النفس وربّها. لأن النفس تقول "بسم الله" مباشرة، ولا تجعل بينها وبين الله شيئاً غير الله وغير النفس، لأن النفس كامنة في الباء، والباء متّصلة باسم الله. وهذا لأنه بين كل نفس وربّها باب خاصّ ليس عليه حارس ولا ترجمان ولا شئ على الإطلاق. "يأيتها النفس المطمئنة. ارجعي إلى ربّك راضية مرضية".

بناء على ذلك، {بسم الله} تلخّص الطريقة كلّها، علماً وعملاً.

الفصل الرابع : الأسماء الإلهية في السورة.

في الفاتحة خمسة أسماء لله تعالى : الله ، الرحمن ، الرحيم ، الربّ ، الملك .

إلا أن التأمل فيها في سياق الآيات التي وردت فيها يجعلنا ندرك أن الله هو الاسم الأعظم من بينها، والباقي يرجع إليه. لأنه جعل الرحمن والرحيم في البسملة يرجعا على اسم الله وليس بالعكس. وكذلك في ذكر الربّ أرجعه إلى اسم الله في الحمدلة. ثم الملك لا يُفهَم إلا بإرجاعه على ما ورد قبله من آيات، لأنك إذا قلت "ملك يوم الدين" هكذا منزوعة من سياقها لما عرفنا مَن هو ملك يوم الدين، لكن لما أوردت قبله الأسماء الأخرى عرفنا ذلك وقد تبيّن أن الرحمن والرحيم والربّ يرجعون إلى اسم الله. هذا أمر.

أمر آخر، الربّ والملك لم يردا بصيغة الاسم المستقلّ مثل الرحمن الرحيم، بل وردا بالإضافة إلى العالَم، ففي الربّ قال {رب العالمين} و ليس : الربّ. ولا يوجد في القرءآن كلّه الربّ مجرّداً عن نسبته إلى شئ مثل ربّ العرش ورب الأرض، وحتى في دعاء الأنبياء مثلاً حين يقولون "رب أوزعني" أو "رب قد آتيتني" فإنه مضاف في المعنى إلى الداعي أي ربّي أنا الداعي أيا كان. ثم الملك في السورة أيضاً ورد مضافاً إلى يوم الدين "ملك يوم الدين".

{ملك يوم الدين} فيها قراءة تجعل الاسم هو "مالك". ولا تعارض، فإن الله هو الملك والمالك. فالملك من قوله تعالى "والمُلك يومئذ لله" أي في الآخرة، مما يعني أنه في الدنيا قد جعل الله المُلك في بعض المواطن لخلفائه في الأرض الذين هم الناس بشكل عام كما قال مؤمن آل فرعون لهم "يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين في الأرض". ولذلك قال الله في الآخرة "الملك يومئذ لله" لاحظ قيد "يومئذ"، ولم يقل: الملك لله. بل قال "الملك يومئذ لله" مما يشير إلى أنه قبل ذلك قد استخلف الله أحداً في هذا الملك، وهم الناس كما مرّ. نعم، الله بيده الملك والملكوت مطلقاً، لكنها إفاضة واستخلاف وليست استقالة واعتزال وانقطاع. والحساب على كيفية التصرّف في أرض الله سيكون يوم الحساب. فهذا بالنسبة لاسم الملك. أمّا اسم المالك فمن قوله تعالى في آل عمران "اللهم ملك الملك" حسب الخطّ لكن التلاوة "مالك الملك". أيضاً لا تعارض فهو ملك الملك ومالك الملك. المالك يشير إلى تملّك الشئ، لكن الملك يشير إلى التصرّف في الشئ. فكل شئ مملوك لله ذاتياً، لأن كل مخلوق راجع للعلم الإلهي بكل شئ، والعلم الإلهي من اسمه العليم تعالى، فهو له وبه وفيه ومنه وإليه. فالكلام ليس عن المالكية، لكن عن الملكية، أي التصرّف في

العالَم. وحيث أن الإنسان قد أعطي حرية التصرّف في العالَم بقدر ما من التصرّف وأجّل الله حسابه إلى يوم الدين، كان الاسم الغالب على يوم الدين من هذه الجهة هو اسم الملك حيث يقول "لمن الملك اليوم لله الواحد القهار". فما قبل اليوم، أي في الدنيا التي الآخرة بالنسبة لها هي الغد، جعل الله الملك لبعض عباده كما قال "الله يؤتي ملكه مَن يشاء" وقال "تؤتي الملك ممن تشاء وتنزع الملك ممن تشاء". فلولا هذا الاسم وتجلّيه للإنسان لما استطاع التصرّف في ذرّة من العالَم يميناً أو شمالاً، تقديماً أو تأخيراً، طاعة أو عصياناً. وهو ما يُعرَف عادة تحت اسم "حرية الاختيار" وليست إلا اسم الملك مفيضاً لشئ من شعاع شمسه على قوابل خلقه. فبناء على ذلك، يكون الملك اسماً، والمالك اسماً. فتصير الأسماء المذكورة في السورة ستّة.

إلا أنه توجد إشارة إلى الله تعالى باسم آخر هو {إيّاك} من قولها {إيّاك نعبد وإيّاك نستعين}. فـ{إيّاك} اسم أيضاً، وتحديداً الكاف من {إيّاك}. فهذا الحرف حين يرد في هذه الكلمة وسياقها يصبح دالاًّ على الله تعالى فيكون اسماً من أسمائه من حيث المعنى. فتصبح الأسماء سبعة.

أخيراً توجد التاء من قوله {أنعمتَ عليهم} لأن التاء هنا تشير إلى الله تعالى إذ هو المنعم عليهم، فتصبح التاء مثل الكاف في {إيّاك} دالّة على الله تعالى، فتكون بمثابة الاسم من حيث المعنى. فتصبح الأسماء ثمانية.

حرف الكاف والتاء، من أسماء الخطاب أي خطاب العبد ربّه. فهي أسماء الدعاء ونسبة الأشياء له تعالى. وأمّا الملك والمالك فهما اسم واحد في السورة لكنّه يتضمين الاسمين في المعنى والتلاوة، وذلك لأنهما يشيران إلى معنيين لا ينفصلان في يوم الدين عن الله تعالى لا أصالة ولا إفاضة كما انفصلا بقدر ما في الدنيا حين أفاض الله شئ من ملكه وآتاه بعض خلقه، فكانت كلمة واحدة تشير إلى معنيين تنبيها على أن الحق واحد من حيث المالكية والملكية، وهو من أسماء الإضافة كالربّ أيضاً، ولأنه إضافي فليس له قوّة الأسماء المطلقة كالله والرحمن والرحيم، ومن هنا يقول {ربّ العالمين} لكن في آية أخريقول "الله غني عن العالمين"، فربوبيته للعالمين وغناه عن العالمين كلاهما حقّ لكن الغنى عن العالمين يشير إلى نوع من الانفصال عن العالمين بينما ربوبية العالمين تشير إلى نوع اتصال بالعالمين، تماماً كما رأينا في الملك والمالك بالنسبة ليوم الدين ويوم الدنيا بالتضمين حيث رأينا أن الاسم المضاف صلته بالمضاف إليه نسبية وقد تتغيّر بمعنى أو بآخر من معاني التغيّر والنسبية ، لكن ليس الحال كذلك في الأسماء المطلقة كالله والرحمن والرحيم. ولهذا اختصّت بالبسملة بالأسماء المطلقة، غير المضافة وغير النسبية وغير المعتمدج على نطق العبد بها من مقام عبوديته كالكاف والتاء.

الفصل الخامس : بين البسملة والحمدلة.

بالبسملة يصير كل شئ موجوداً مخلوقاً، وبالحمدلة يصير كل موجود حامداً محموداً. فالحقيقة هي أنه ليس وراء البسملة والحمدلة شئ. فالموجود إمّا أن يعرف أنه قائم بسم الله، وإمّا أن يعترف بأن كل صفات الكمال القائمة فيه بحسب قدره هو لا بحسب قدر ذو الجلال والإكرام تعالى فيكون حامداً لله ومرجعاً كل المحامد إليه بالأصالة. فالبسملة تاج الحقيقة، والحمدلة تاج الشريعة.

العبادة مرجعية الذات إلى الحق. الاستعانة مرجعية الصفات إلى الحق. الاستهداء طلب صفات الجمال الظاهر على الجلال من الحقّ.

ولذلك، قوله {إيّاك نعبد وإيّاك نستعين} ليس اختياراً لكنّه وصف لواقع قائم لا مفرّ منه، فكل شئ يعبد الله ويستعين به، ولا مجال لغير ذلك أصلاً. وهذا هو الإسلام الكوني "له أسلم مَن في السموات والأرض" و "كُلٌّ قد علم صلاته وتسبيحه". فأوّل خمس آيات من الفاتحة هي اعتراف بواقع قائم في الحقيقة والوجود، لكن بداية من سؤال {اهدنا} يدخل موضوع الحكم والإيجاد وطلب احتمال من الاحتمالات القابلة للوجود والتحقق. فليس كل أحد على صراط الذين أنعمت عليهم، لكن كل أحد متحقق بمعنى {إيّاك نعبد وإيّاك نستعين} عرف ذلك أم لم يعرفه، شعر به أم لم يشعر به. لأنه لا يوجد شئ إلا وذاته راجعة إلى الله تعالى، ولا يوجد حظّ من الكمالات في العالَم سواء كان حياة أوقدرة أو علم أو غير ذلك إلا وحقائق هذه الكمالات من لدن أسماء الله الحسنى وإنّما يستعين المستعين بالشئ لأنه يريد تحصيل حظّ من هذه الصفات كالذي تعجز قدرته عن تحريك أثاث بيته فيستعين بشخص يعتقد فيه القدرة الكافية ليضمّ قدرته إلى قدرته فيحرّكا الأثاث فهو إنّما استعان بمظهر من مظاهر القدير في العالَم وهو هذا الشخص الذي اعتقد فيه القدرة ولولا أن الله جعل فيه من قدرته لما استطاع لا هو ولا الذي استعان به بحسب المظهر من تحريك ذرّة فما دونها. وقس على ذلك بقية الصفات الكمالية.

لكن حين نقول {اهدنا الصراط المستقيم. صراط الذين أنعمت عليهم} فنحن نطلب نوعاً خاصّاً من الأمور الوجودية، لأننا نرفض صراط الذين غضب عليهم أو صراط الضالّين، بالرغم من وجود الصراطات الثلاثة في الوجود وكل واحد منها سيوصل إلى شئ، فالمنعم عليهم إلى الجنّة والمغضوب عليهم إلى النار والضالّين إلى الأعراف مثلاً أو غير ذلك. فاختيار شئ في الوجود غير معرفة الوجود على ما هو عليه. المعرفة مبنية على ما هو كائن، والاختيار مبني على ما هو ممكن. والممكن إمّا يساوي أو هو دون الكائن. حين نقول {الحمد لله ربّ العالمين} فنحن نعترف بما هو كائن، حتى لو لم نقله بألسنتنا. لكن حين نقول {اهدنا الصراط المستقيم. صراط الذين أنعمت عليهم} فلن نتحقق بهذا المطلوب تحديداً دون صراط {المغضوب عليهم ولا الضالين} إلا بهذا السؤال وتحقق الإجابة الإلهية له. ومن هنا قلنا بأن الاستهداء هو طلب الجمال الظاهر على الجلال، لأن صفات الجمال كالنور والرحمة والنعيم واللذة وما أشبه موجودة بقدر ما في كل شئ كما أن صفات الجلال من القهر والانتقام والإذلال وما أشبه موجودة في كل شئ، لكن الحكم للظاهر والغالب منهما، ولذلك قلنا "الجمال الظاهر على الجلال".

الفصل السابع : الصرط المستقيم.

لاحظ أن الآية تقول {اهدنا الصرط المستقيم. صرط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالّين}. سؤال : إن كان الصراط المستقيم مختصّاً بالذين أنعم عليهم، ما معنى أن نخصص سؤالنا بعد طلب الصراط المستقيم بمزيد من التفصيل حتى نقول {صراط الذين أنعمت عليهم} ؟ إن كان غير المنعم عليهم ليسوا على صراط مستقيم، أليس من المفترض أن يكون قولنا {اهدنا الصراط المستقيم}

كافياً لبيان نوعية الصراط الذي نريده ؟ ثم يزداد الأمر تعقيداً إن نظرنا إلى بقية التفصيل وهو {غير المغضوب عليهم ولا الضالين} فما الفائدة من هذا التخصيص ؟

الجواب على كل ذلك هو التالي (أو أحد الأجوبة على الأقلّ ولا داعي لذكر هذا القيد دائماً لأن القرءان بحر ونحن نغرف على قدرنا لا على قدره) : كل أحد على صراط مستقيم، لأن "ما من دابّة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربّي على صراط مستقيم" و "كل إليه راجعون". فالفرق بين الفرق الثلاث في الآية الأخيرة مبني على اختيار نوع محدد من أنواع الصراط المستقيم وهو صراط الذين أنعم عليهم. لكن بما أن الله أنعم على كل أحد ونعمه لا يخلو منها موجود "كُلّاً نمدّ هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربّك وما كان عطاء ربّك محظوراً". فلذلك حدد نوعية النعم التي يقصدها باستثناء فريقين هم {المغضوب عليهم ولا الضالين}. فلو اكتفينا بسؤال {اهدنا الصراط المستقيم} لما كنّا نقول شيئاً على التحقيق، لأن الكل على صراط الربّ المستقيم. ولو اكتفينا بقول {صراط الذين أنعمت عليهم} لما كنّا نقول شيئاً على التحقيق، لأن الكل منعم عليه. لكن لمّا استثنينا المغضوب عليهم والضالّين، كان المعنى هو صراط المرضي عنهم والعالِمين. فالغضب يأتي عادة بسبب أقوال أو أفعال، مثل غضبه تعالى على مَن كذب في شهادته أو قتل النفس بغير الحق، والضلال عادة يأتي في أمور الظنّ والمعرفة والإيمان. بعبارة أخرى، المغضوب عليهم صفة عملية، والضالّين صفة عقلية. فلمّا استثنيناهما كان المقصود من قولنا {أنعمت عليهم} أي أنعمت عليهم بالعلم بالحقائق والعمل بالحقوق. وأمور أخرى تدور في هذا الفلك.

فهو صراط واحد لكنه صُرُط متعددة في آن واحد من جهات مختلفة. كل اسم من الأسماء الحسنى له صراطه الذي يمشي عليه من ينال فيوضاته وعطاء صفته. ولذلك مثلاً قال عن الكتاب العزيز {لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربّهم إلى صراط العزيز الحميد}. فالذي يمشي على طريق الرسول والكتاب النازل يصل إلى العزّة والحمد، "لله العزّة ولرسوله وللمؤمنين" و "عسى ربّك أن يبعثك مقاماً محموداً". وكذلك قوله "تنزيل العزيز الرحيم". وقس على ذلك. فالأسماء التي تتنزّل منها الأمور تكون هذه الأمور مصبوغة بصبغة تلك الأسماء وتصبغ المتعلّق بها بتلك الصفة بقدر التعلّق والمتعلّق. إلا أنه يوجد أيضاً ما سمّاه القرءآن {صراط الجحيم} الذي يهدي الله إليه بعض الناس بقوله {اهدوهم إلى صراط الجحيم} والجحيم من عذاب الله ومن أسمائه "شديد العذاب" و "الله عزيز ذو انتقام". فالعزيز الرحيم تجلّى لأهل القرءآن، لكن العزيز ذو الانتقام تجلّى لحزب الشيطان، فدخل الفريق الأول الجنان التي هي دار رحمته، ودخل الفريق الآخر النيران التي هي دار عذابه. فالأمر كلّه منه وبه وإليه وفيه. وهذا هو التوحيد الحقّ.

قد تقول : ما هو الاعوجاج إذن في قوله تعالى "تبغونها عوجا" في وصفه بعض الكفار ؟
نقول: هو لا شئ، هو من قبيل وصفهم لبعضهم "يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتمّ نوره ولو كره الكافرون". ولذلك نسب بغاء العوج إليهم لا إلي تعالى، فقال "تبغونها عوجا" هو يبغونها عوجا، وليس الله لأن ربّي على صراط مستقيم فلا عوج لديه وبالنسبة إليه أبداً. لكن جهلة وظلمة البشر يظنّون أنهم يستطيعون إيجاد صراط معوج وهذا من وجهة نظرهم القاصرة بل العمياء.

الفصل الثامن : الفاتحة بلسان مَن ؟

الفاتحة ليس فيها أمر "قل". وكذلك من الواضح أن الفاتحة بلسان عبد ، لأن قوله {بسم الله} وقوله {اهدنا الصراط} دليل على صدورها من مقام العبودية. وكذلك هذا العبد ليس فرداً لكنّه جماعة بدليل الجمع في قولنا {نعبد .. نستعين. اهدنا}. ولا نستطيع القول بأن الفاتحة بلسان كل إنسان، لأنه كما عرفنا ليس كل إنسان يطلب الهداية إلى صراط الذين أنعمت عليهم، إذ من الناس مَن هو من المغضوب عليهم ومن الضالّين. بالإضافة إلى أن اسم الرحيم تحديداً يتخصّ بالمؤمنين كما في قوله تعالى "كان بالمؤمنين رحيماً" و "إن الله بالناس لرؤوف رحيم"، وإن كان الله والرحمن وربّ العالمين وملك يوم الدين مطلق التعلّق، لكن الرحيم اسم مختصّ بالمؤمنين لم يرد في القرءآن على حد ما أوتيت من العلم متعلّقاً بغير المؤمنين. بناء على كل ذلك، نسأل : الفاتحة واردة بلسان مَن من عباد الله ؟

الذي يظهر لي هو أنّها بلسان النبي الخاتم، وهو يقولها بالنيابة عن جميع المؤمنين ويقيم لهم هذه الصلاة كما ورد في قوله تعالى "وأقمت لهم الصلاة" فهو الذي يقيمها لهم، وقال تعالى واصفاً حال المؤمنين مع النبي "وكانوا معه على أمر جامع"، فهم على أمر جامع معه، فإن صلّى هو صلّى لهم كلّهم. بهذا الاعتبار، تلاوة المؤمن للفاتحة هي تلاوة ظاهرها لسان المؤمن وحقيقتها لسان النبي الخاتم. إذ الفاتحة صادرة من مقام الجمع والختمية، ولذلك جمعت ما جمعته من المعاني وختمت أصول القرءآن كلّها بل أصول كل كتاب إلهي مطلقاً وأحاطت به. فما كان للفاتحة أن تنزل على غير النبي الخاتم، إذ لم يكن قلب ليسعها على الحقيقة، أقول يسع حقيقتها لا يسع ألفاظها فتأمل.

الفصل التاسع : بيان آخر لتركيب السورة.

من الآية ١ إلى ٤ عن الحق. الآية ٥ عن الكلمة. الآية ٦ إلى ٧ عن الخلق.

كلمة {إيّاك نعبد وإيّاك نستعين} هي الشئ الوحيد القادر على الجمع بين الحق والخلق في مقام واحد، لأن الكلام اللساني هو الشئ الوحيد القادر على الإشارة التجريدية إلى هذه المعاني والجمع بينها وهذا من أسرار الكلام وعظمته وعلوّ قدره. ومن هنا الكلام يجمع في ذاته حتى ما لا يتّصف به الحق تعالى، لأن الكلام قد يشير إلى الباطل والعدم والكذب بينما الحق تعالى كلّه حق ونور ووجود. ولأن الكلمة تستطيع الجمع بين الوجود والعدم، كانت هي البرزخ في سورة الفاتحة بين المقطع الذي يتكلّم عن الحق والمقطع الذي يتكلّم عن الخلق لأن الخلق مشوب بالعدم بحكم محدوديته.

فالحمد لله على الفاتحة ، التي هي بذرة الشجرة القرءآنية العظيمة المباركة.

....

(سورة الشرح)

بسم الله الرحمن الرحيم

(في تفسير سورة الشرح)

السورة لها ثلاث أقسام عامّة.
القسم الأوّل حُجّة، أي بيّنة ونعمة. (آية ١ إلى ٤)
القسم الثاني حقيقة. (آية ٥ إلى ٦)
القسم الثالث شريعة. (آية ٧ إلى ٨)

...-...

فالحُجّة من حيث هي بيّنة تسند الحقيقة، ومن حيث هي نعمة تسند الشريعة، والحقيقة تسند الشريعة أيضاً. فالشريعة تحتاج سنداً من النعمة السابقة وتحتاج سنداً من الحقيقة القائمة، وإن فقدت النعمة لم تجد قوّة وباعثاً في نفس المُكلَّف على القيام بها، وإن فقدت الحقيقة لم قوّة وباعثاً من عقل المُكلَّف على التصديق بجدواها.

عقلاً، قد نذكر الحقيقة ثم البيّنة. وقد نذكر البيّنة ثم الحقيقة. كلاهما طريق صحيح للمعرفة. فالذين يعرفون الحقيقة ثم البيّنة هم عادة أهل الكشف، والذين يعرفون البيّنة ثم الحقيقة هم عادة أهل النظر. والإنسان الكامل يجمع بين طريقة أهل الكشف وطريقة أهل النظر. والواقع أن الإنسان لو تأمل في معارفه سيجد نفسه مشتملة على الطريقتين، وثمار المنهَجَيْن. في سورة الضحى، رأينا ذكر الحقيقة ثم البيّنة، وهي طريقة المكاشفة، وفي سورة الشرح نرى ذكر البيّنة ثم الحقيقة، وهي طريقة المجادلة. فجمعت السورتان بين المكاشفة والمجادلة، فتمّت بهما الطريقة المحمدية الكاملة.

...-...

القسم الأوّل.
١-{ألم نشرح لك صدرك.}
{ألم} تدلّ على معنى حاصل. شرح صدره تمّ قبل نزول هذه السورة. فالحديث هنا عن نعمة حصلت والنبي يجدها في ذاته أثناء مخاطبته بهذه الآية. ولابد أن يكون المعنى مشهوداً للنبي، إذ لا يصح أن تقول "ألم أفعل بك كذا" إلا لكائن يرى ويشهد أنك فعلت به كذا، وإلا بطل المغزئ من الخطاب والتقري.

ما معنى شرح الصدر؟ قال الله "أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربّه" وقال "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام". وقال موسى "رب اشرح لي صدري" وذلك بعد أن قال في موقف آخر حين ذكر مخاوفه من الذهاب إلى فرعون "قال رب إني أخاف أن يكذّبون. ويضيق صدري ولا ينطلق لساني فأرسل إلى هارون. ولهم عليّ ذنب فأخاف أن يقتلون". فشرح الصدر في دعاء موسى هو ضدّ ضيق الصدر. وفي النبي قال "كتاب أنزلناه إليك فلا يكن في صدرك حرج منه" وقال "فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك" و قال "وقد نعلم أنه يضيق صدرك بما يقولون". وقال "ومن يريد أن يضلّه يجعل صدره ضيّقاً حرجاً كأنّما يصعّد في السماء". وفي مجال آخر قال "ويلبتلي الله ما في

صدوركم وليمحص ما في قلوبكم". وآيات أخرى تشير إلى أن في الصدر ما يخفيه الإنسان من مقاصد ومشاعر مثل البغضاء والغلّ والمكر.

من هذه الآيات يتبيّن أن شرح الصدر يتضمّن المعاني التالية: الإسلام، النور الرباني، البسط، القوّة، الهداية، الأفكار والمشاعر.

شرح الصدر إذن يتضمّن معرفة ما في نفسك، ويتضمّن معرفة الله والإسلام له، ويتضمّن الحصول على النور الرباني من الوجه الخاص الذي بينك وبين ربّك.

وعليه يكون قوله تعالى {ألم نشرح لك صدرك} تعني: ألم نفهمّك ما في صدرك. وهنا الشرح بمعنى التفهيم، كما تقول شرحت الكتاب وشرحت الفكرة. وهو من التشريح الذي فيه معنى التفصيل والتمييز. فما في صدر الإنسان في بداية أمره يكون مجملاً غائباً مبهماً متداخلاً، فلا يفهم الإنسان ما في نفسه وما سبب ما يفعله وينفعل له، ولا يدرك شؤونه النفسية. ومشرق النور الرباني يؤدي إلى شرح الصدر {لك} أي لصاحب الصدر. {ألم نشرح لك صدرك}. فلم يقل له: ألم نشرح صدرك. بل قال ألم نشرح {لك} صدرك. لو قال: ألم نشرح صدرك" بدون {لك}، لما فهمنا معنى الشرح بمعنى بسط ما في الصدر لصاحب الصدر وتمييزه له وتفصيله حتى يعرف نفسه فكراً وشعوراً وفعلاً وانفعالاً. ولعل المعنى كان سينحصر في شرح الصدر بمعنى الإسلام، كما قال الله "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام" ولم يقل: فيشرح له صدره للإسلام. بل قال "يشرح صدره للإسلام". لكن هذه غير {ألم نشرح لك صدرك}. ففي هذه الآية معنى زائد، وهو معنى إدراك وبسط ما في النفس وظهوره للوعي.

ويأتي أيضاً شرح الصدر بمعنى إزالة الضيق الحاصل فيه. كما قال موسى، ودقق في استعماله الضمير "لي"، "رب اشرح لي صدري". ولم يقل: رب اشرح صدري. وذلك بعد أن قال "يضيق صدري ولا ينطلق لساني"، وأتبعها ب"ويسّر لي أمري. واحلل عقدة من لساني". فشرح الصدر هنا هو الارتياح والاطمئنان وحصول السكينة والانبساط فيه. الضيق عادة ما ينتج عن الخوف أو الجهل. فمن حيث كون الضيق ناتجاً عن الجهل، فالبسط يكون بالعلم. وهو قوله تعالى "فهو على نور من ربّه" إذ العلم نور. ومن حيث كون الضيق ناتجاً عن الخوف، وهي حالة موسى إذ كرر كثيراً "وأخاف"، فالبسط يكون بالأمن والاطمئنان للنتيجة الحسنة والعاقبة المقبولة للنفس كما قال موسى وهو يُطمئن أصحابه "والعاقبة للمتّقين".

ويأتي أيضاً شرح الصدر بمعنى إزالة أسباب الضيق والظلمة فيه، وهي الغل والبغضاء مثلاً. قال الله "ونزعنا ما في صدورهم من غِلّ". وقال "قد بدت البغضاء من أفواههم وما تُخفي صدورهم أكبر". ونحو ذلك من اعتبارات ومشاعر. فشرح الصدر بمعنى تطهيره من السيئات التي تسكن في الصدر، إذ هذه السيئات تجعله ضيّقاً، لأنه لو تأملت هذه السيئآت مثل الغلّ والبغضاء للمؤمنين ستجد أنّها تنتج عن وجهة نظر ضيّقة للوجود والموجودات، مثل اعتبار الموجود منفصلاً عن الله وإحاطته وعنايته، ومثل اعتبار الإمداد الحاصل في العالَم محدوداً وسينقطع، ونحو ذلك من اعتبارات خاطئة وجاهلية المنشأ.

ولو تأملنا في هذه المعاني، سنجد أنّها متّصلة ومتكاملة. فمعرفة النفس تؤدي إلى الأمن والسلامة. إذ بمعرفة النفس تعرف الرب، وبمعرفة الرب يحصل الأمن، وبمعرفة حكم الرب للعالَم تحصل السلامة. وتوجد علاقات أخرى، تستطيع اكتشافها بنفسك إن شاء الله، وغايتنا الإشارة إلى الطريق لا تحليل كل ما فيه من شارع ومضيق.

{ألم نشرح لك صدرك} أي انظر في صدرك، وتذكّر كيف كان قبل أن نشرحه لك وكيف صار بعد أن شرحناه لك وهو ما أنت عليه الآن. وقارن بين الاثنين. حتى تلاحظ أننا شرحناه لك، وما أثر هذا الشرح. فلولا أن النبي كان واعياً بحالة صدره قبل الشرح، لما استطاع أن يعرف أن صدره قد انشرح أصلاً.

{ألم نشرح} ولم يقل: ألم ينشرح لك صدرك. أي فاعل الشرح مُشار إليه في الآية، {ألم نشرح}. فلو قال: ألم ينشرح لك صدرك، لكانت مثل أن تقول: ألم تُعطى المال. بالبناء للمجهول، أو بعدم الإشارة إلى فاعل العطاء. بينما الآية هنا لا تفعل ذلك، بل الآية تقول {ألم نشرح} أي نحن الذين نكلّمك شرحنا لك صدرك، وأنت شهدت ذلك منّا. ولو لم يشهد النبي فاعل الشرح، لما كان تقرير {ألم نشرح} له معنى في نفسه ولا حقيقة في قلبه. فالنبي شاهد مَن شرح له صدره، وشاهد فعل الشرح، وشاهد صدره قبل وبعد الشرح، ووعى كل ذلك. الوعي بالحال والفاعل والفعل والأثر، هذا الوعي كلّه داخل في {ألم نشرح لك صدرك}. فالوعي بداية وأساس وقاعدة كل حجْة وحقيقة.

{ألم نشرح لك}. ما معنى "لك" ؟ "لك" قد تشير إلى الغاية من الفعل، مثل "انتقمت من هذا الشخص لك" أي من أجل أنت، ولولا أنت لما انتقمت منه. وقد تشير إلى المفعول به، مثل "اشتريت هذا الطعام لك" أي لأني أريدك أن تنفعل وتأكل الطعام اشتريته، ولولا أني أريدك أن تأكله وتستعمله لما اشتريته. وقد تشير إلى تخصيص الفعل في مجال دون غيره، فلو قلت "اشتريت هدية" تكون قد أبهمت الأشخاص الذين ستعطيهم الهدية، أمّا لو قلت "اشتريت لك هدية" فهذا يعني أني خصصتك بالهدية وهي لك أنت دون سواك. إذن، {لك} تأتي بمعنى الغاية وتبيين المفعول وتخصيص الفعل.

بناء على معنى الغاية، {ألم نشرح لك صدرك} تعني، أننا لم نقصد شرح صدرك إلا من أجلك أنت، من أجل منفعتك ومصلحتك وعنايتنا بك. فليست غايتنا شرح صدرك لأي أحد، ولا لكل أحد، بل لك أنت ومن أجلك أنت. وهذا المعنى يبعث في نفس النبي الشعور بتوجّه الله له توجّهاً مقصوداً خاصّاً، مما يشعره بحضور الله في حياته ووجدانه وأخصّ شؤون صدره وقلبه. فأنت مجرّد ذرّة هباء في الكون، بل أنت محلّ نظرنا وعنايتنا بوجه خاصّ ونحن نعلم بوجودك وننظر في أمرك وما ينفعك. من أعظم المشاعر أن تشعر بأن الله ينظر في أمرك ويفعل الأفعال من أجلك.

بناء على معنى تبيين المفعول، {ألم نشرح لك صدرك} تعني، أننا شرحناه لك أنت، لا لغيرك. فلو قال له "ألم نشرح صدرك" لاحتمل المعنى أنه شرح صدره لغيره من المخلوقات، لكن حين قال {ألم نشرح لك صدرك} فهذا معناه أنه شرحه له هو. مرّة أخرى، تخصيص وتركيز للنظر على وجود ووعي النبي المشروح صدره بقوّة.

بناء على معنى تخصيص الفعل، {ألم نشرح لك صدرك} تعني، أنّه لولا أننا نريدك لما شرحنا صدرك. وهذا يمهّد الطريق لما سيأتي من آيات. لأنه يبيّن أن لله إرادة خاصّة من وجود النبي بفعل الشرح هذا. أي لم نشرح صدرك عبثاً، بل أردنا بهذا الشرح شيئاً مخصوصاً، ولولا لما شرحناه.

كل ذلك يؤدي إلى نتيجة مهمة وهي وجدان النبي لحضور الله في وجوده حضوراً خاصّاً مباشراً. ولذلك يكون النبي دائم الذكر لله، لأنه يجد هذا المعنى الخاصّ من الحضور الإلهي في وجدان. وهو يجد ذلك لأسباب متعددة، منها سبب {ألم نشرح لك صدرك}.

ومن هنا نفهم لماذا كان شرح الصدر ضد ضيقه، إذ يضيق الصدر كلّما ابتعد عن الواسع سبحانه، وينبسط كلّما اقترب منه تعالى. فحيث كان معنى الشرح هو الحضور الإلهي المباشر في الوعي، فنفهم سبب انبساط الصدر وشعوره بالأمن. "ألا بذكر الله تطمئن القلوب".

ومن هنا أيضاً نفهم لماذا كان شرح الصدر يتضمّن معنى سلامته من سيئات الغل والبغضاء وما أشبه ذلك. إذ لا تصدر مثل هذه السيئات عن إنسان يُشاهد حضور الله في العالَم وفعله فيه. وقد يرى من العناية الخاصّة لله به أن لله عناية خاصّة بكل موجود، فيقيس العالَم على نفسه، فيعتبر أن لله غاية خاصّة من كل موجود، فلا معنى لمعارضة الموجودات بمشاعر مثل الغل والبغضاء في ضوء تلك الإرادة الإلهية الخاصّة بكل موجود. "إليه يرجع الأمر كلّه".

"أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربّه فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله أولئك في ضلال مبين". لاحظ أنّه ذكر هنا الإسلام والنور الرباني والقلوب وذكر الله والضلال، كل هذه كلمات مرتبطة حقائقها بالصدر وشرحه وعدم شرحه. وبحسب الدرجات المختلفة المتصاعدة لمعاني هذه الكلمات، يكون شرح الصدر أيضاً له درجات مختلفة.

مثلاً، الإسلام. ينشرح الصدر بالإسلام، هذا مُعطى قرءاني. لكن سنرى أن الإسلام له درجات مختلفة. إحدى درجاته هي إسلام الإرادة لإرادة الله. بمعنى أن العبد لا يريد إلا ما يريده الله، ويُسلِّم له. فإذا أمره الله بأمر، وهذا الأمر ناتج عن إرادة إلهية وهو تصوير لها في صورة الأمر، يتمثل العبد ذلك بأن يجعل إرادته موافقة لإرادة الله بالتالي يقوم بالعمل بالأمر. هذا معنى يعرفه الجميع. لكن، ما سرّ هذا المعنى؟ ما معنى أن تكون إرادتك هي مثل إرادة الله؟ حسب رأي أكثر الناس، الإنسان له إرادة مستقلّة عن إرادة الله، والله له إرادة مستقلّة عن إرادة الإنسان، جوهرياً وبالحقيقة، والله يأمر من إرادته الخاصّة، والإنسان يمتثل أن يعطي بحسب إرادته الخاصّة المنفصلة المستقلة عن إرادة الله. هذا المعنى هو الذي يجده المتدين عادة في نفسه. لكن، قرءانياً وعرفانياً، هذه الرؤية شرك. كل من يعتبر أن له جوداً أو شيئاً وجودياً مستقلاًّ بالكلّية عن إرادة الله يكون قد جعل نفسه شريكاً لله، أي كأنّه هو إله خاصّ والله إله خاصّ، لكن الله إله أكبر منه ولذلك يجب أن يمتثل له، والعياذ بالله. الحقيقة القرءانية والعرفانية هي أنه "ما تشاؤون إلا أن يشاء الله". والله "فعّال لما يريد". فلا يمكن أصلاً لإرادته، مطلقاً، أن لا تتفعّل. هذا على المستوى الحقيقي والكوني. نعم، يميّز البعض بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية، ويعتبر العصيان مستحيلاً في الأولى وممكنا في الأخرى. إلا أنك لو تأملت ستجد أن فكرة "يمكن عصيان الإرادة التشريعية" يتضمّن اعتبارا خاصّاً للعبد، أي هو العبد المنفصل عن ربّه والذي يعتبر نفسه مستقلاًّ عنه، فهذا العبد بهذا التصوّر المحدود هو الذي يمكن أن يعصي، هو الذي يمكن أن تكون له إرادة مخالفة لإرادة الله. وهذا العبد ليس هو العبد المشروح صدره للإسلام. وكلامنا عن العبد المشروح صدره للإسلام. هذا العبد كيف يرى الوجود؟ كيف تكون صلته بالله تعالى؟ الحقيقة أن هذا العبد لا يرى لنفسه إرادة مستقلّة أصلاً، بل هو لا يرى وجوده إلا فرعاً وتجليّاً لوجود الله، وكل ما فيه من كمالات إنّما هو تجليات لأسماء الله. ولذلك انشرح صدره، أي اتّسع، لماذا؟ لأنه صار مجلى للواسع تعالى. إلا أن العبد من حيث جوهره ينطبق عليه معنى الانشراح، لكن من حيث كونه موجوداً مقيّداً يبقى الصدر "صدره" أي صدره هو، وهو صدر خاصّ مقيّد بحسب سعة وجوده المعيّن وعينه الخاصّة. فيجمع العبد بين اعتبارين، اعتبار يكون فيه مطلقاً واعتبار يكون فيه مقيّداً. هو مطلق ليس من حيث نفسه بل من حيث هو مجلى لله تعالى وأسمائه. وهو مقيّد من حيث خصوصية عينه وذاته. فالإنسان برزخ بين

الإطلاق والتقييد. بهذا المعنى، تكون إرادته هي إرادة الله، ومن هنا يقول "من يطع الرسول فقد أطاع الله" لأن الرسول هو الإنسان من حيث هو خليفة الله، أي من حيث ظهور إرادة الله في إرادته، وأمر الله في أمره. فالناس لم تشهد إلا الرسول يأمر وينهى، لكنّها مع ذلك تقول "الله أمرنا ونهانا"، وكلامهم حق من هذه الجهة التي بيّناها. لكن لأن الرسول لا يزول عن إنسانيته وجهة بشريته، يبقى مقيّداً، فيقول في آية أخرى "ولا يعصينك في معروف" ولم يقل: لا يعصينك مطلقاً، فقيّد بالمعروف. وقال النبي صلى الله عليه وسلم "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". وفي الرواية التي أمر فيها أحد الأمراء الذين عيّنهم النبي أصحابه بأن يلقوا أنفسهم في النار لأن النبي أمرهم بطاعته، فرفضوا طاعته وقالوا أنهم إنّما اتبعوا الرسول فرارا من النار، فأقرّ النبي رفضهم هذا بل قال أنّهم لو أطاعوه ودخلوا النار لما خرجوا منها أبداً. هذه الجهة هي جهة التقييد. وهكذا، يكون الإسلام من جهة معناه الوحدة الإطلاقية، ومن جهة معناه الكثرة المقيّدة. أي من جهة يكون المسلم مجلى إرادة الله، "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"، ومن جهة يكون المسلم مقيّداً بأمر الله الظاهر، "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". فمن نظر إلى الإسلام بمعنى الإطلاق، اعتبر شرح الصدر هو الخروج من قيد العبودية إلى إطلاق الربوبية. ومن نظر إلى الإسلام بمعنى التقييد، اعتبر شرح الصدر هو الرضا بالعبودية والخضوع للربوبية. وللإنسان المسلم حقّاً حالات يكون فيها مطلقاً وحالات يكون فيها مقيّداً، لأن هذا هو مقام الإنسان، لأنه البرزخ الجامع بين الربوبية والعبودية، فمن جهة كونه مجلى الربوبية يأمر وينهى، ومن جهة كونه منزل العبودية يسمع ويطيع.

مثال آخر، النور. قال الله أن من نتائج شرح الصدر أن المشروح صدره يكون "على نور من ربّه". لم يقل: على نور، ويسكت. بل قال "على نور من ربّه". ما فائدة هذا التخصيص؟ إذا كان كل نور هو نور الله، "ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور" وقال "الله نور السموات والأرض"، فما معنى تخصيص النور بربّه "فهو على نور من ربّه"، وهل يمكن أصلاً أن يكون ثمّة نور ليس من ربّه حتى يخصص النور بأنّه من ربّه؟ الجواب: لم تقل الآية "فهو على نور من الله" حتى يرد هذا الاعتراض. الآية قالت "فهو على نور من ربّه". أي ربّه الخاص. وهل تتعدد الأرباب؟ كلّا. لكن تتعدد تجليات ربوبية الله بحسب المربوب. فلكل عبد إمداد خاصّ من الله، وبحسب هذا الإمداد الذي يربّيه وينمّيه ويهديه إلى مصيره وانكشاف كتاب ذاته له وتجسّد أعماله وآخرته أمامه، بحسب هذا يكون "ربّه". فالذي يمدّه الله في طغيانه، ليس كالذي يمدّه الله بآياته وعرفانه. وربّك هو الوجه الخاص الذي بينك وبين الله. فالله قد يتجلّى لك في غيرك، فيمدّك بالنور، لكن هذا النور لم يأتي من ربّك بمعنى الوجه الخاص الذي بينك وبين الله، بل جاءك بوسيلة مخلوق آخر من مخلوقات الله ورسله. فحين يقول "فهو على نور من ربّه" يعني على نور جاءه من الوجه الخاص الذي بينه وبين الله والذي يربّ نفسه به من عين نفسه ومن باطنه وقلبه. أي طريقة المباشرة لا طريق الوسيلة. الله علّم ءآدم مباشرة، لكن علَّم الملائكة بوسيلة ءآدم "يا ءآدم أنبئهم بأسمائهم" بالرغم من أن الملائكة سألت الله ولم تسأل ءآدم "سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا". إلا أن تعليم الله تجلّى لهم بوسيلة تعليم ءآدم. إبليس كفر، بمعنى أنه لم يرى ءآدم كوسيلة ومجلى إلهي، بل لم ينظر إلى الجهة المقيّدة والسفلية من ءآدم "خلقته من طين"، أي نظر إلى ما في ءادم من الخلق، ولم ينظر إلى ما في ءادم من الحق "وعلَّم ءادم" "إني جاعل في الأرض خليفة". إذن، قوله تعالى "فهو على نور من ربّه" معناه أن شرح الصدر يكون بانفتاح الباب الخاصّ الذي من ذاتك إلى ربّك، فتأخذ منه النور بغير واسطة خارجة عن ذاتك، مثل ءآدم. ومن هنا نفهم سبب ارتباط الشرح بضدّ الضيق، لأن الذي يأخذ من

الخلق، مهما كان أخذه واسعاً فهو ضيّق بالنسبة لما يحصل له إن كان أخذه من الله مباشرة. من الوجه الخاصّ، لا يأتيك إلا ما يلائم ذاتك. لكن ما يأتيك من الوجه العام، أي بواسطة الخلق، فقد يُلائم وقد لا يُلائم، فتجد الصعوبة والإشكالات الكثيرة بسبب ذلك. مثلاً، النبي أخذ كلام الله مباشرة من ذاته، "نزل به الروح الأمين. على قلبك". فكان ملائماً لقلبه ولحالته ولسانه "فإنّما يسّرناك بلسانك". فإذا أراد النبي إيصال كلام الله لغيره، سينشأ الريب "إن كنت في ريب مما نزّلنا على عبدنا"، وسينشأ الكفر والاستهزاء والسخرية، أو سينشأ التحريف عن قصد وعن غير قصد، وستنشأ الكثير من الصعوبات والجهالات من جميع الأصناف. ومن هنا قال البعض "لا يفهم القرءآن إلا مَن خوطب به". والمقصود حصول هذه الوحدة الذاتية بين النبي وبين الأولياء، ومن هذه الوحدة يمكن أن يفهموا حقيقة القرءان ومقاصده ويصيبوا ما كان النبي صلى الله عليه وسلم نفسه سيحكم به إذا كان بيننا وحكم في الآية وحدد معناها ومغزاها. وستجد أنّه كلّما كانت جهات الاشتراك بين الإنسان وبين النبي أكثر، كان فهمه للقرءان أكثر. مثلاً، لو كان الإنسان صاحب لسان عربي، فستجده يفهم القرءآن من حيث عربيته، وهذا الاشتراك واضح، وقس عليه بقية درجات الاشتراك في العقل والنفس والبدن والتجربة والحالات المختلفة. وبسبب هذه الحقيقة، تجد بعض الأئمة يراعون تقليد النبي في كل شئ من أحواله، حتى كيفية أكل البطيخ. يريدون بذلك تحصيل أكبر قدر ممكن من الاشتراك، حتى يحصل لهم أكبر قدر ممكن من الاتفاق في الإدراك. "فهو على نور من ربّه" أي مباشرة، لا بالواسطة. من كان نوره بالواسطة، فإمّا أن يكون متّحداً ومشتركاً مع الواسطة لا أقلّ في الجوانب الجوهرية، وحينها سيجد شيئاً من السعة لكن سيبقى فيه الضيق مهما قلّ، وإمّا أن لا يكون مشتركاً مع الواسطة في الجوهر والقلب، وحينها سيكون ضيّقاً مهما فعل وتمسّك بالمظاهر والقشور. أمّا من كان نوره مباشرة، فلا يكون إلا مشروح الصدر، مطئمن القلب، موقن بالحق، مهتدياً إلى ما ينفعه. ولذلك تكملة الآية "فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله أولئك في ضلال مبين" لأن غير مشروح الصدر لا يكون إلا بسبب غفلته عن الله الحاضر في مركز وجوده، وهذا يؤدي إلى قسوة القلب، والقسوة تؤدي إلى ضعف التعقل والتفقه، ومصراعي دار الهلاك هما عدم التعقل وعدم التفقّه. بناء على ذلك، شرح الصدر يكون على طبقتين أساسيتين: حصول النور في القلب من الوجه الخاص الذي بينك وبين الله، أو حصول النور في القلب بواسطة رسول من رسل الله مع وجود اشتراك جوهري بينك وبين الرسول. ولكل طبقة درجات. وما سوى ذلك، فدركات متعددة لضيق الصدر.

الحاصل: {ألم نشرح لك صدرك} أي فتحنا الباب الخاص الذين بيننا وبينك، وصرنا نمدّك بالنور في قلبك مباشرة، فاتّسع صدرك لما نلقيه إليك لأن الوجه الخاص لا يأتي إلا بما يلائم المتلقّي فلا يكون إلا مشروحاً لما يُلقى إليه. والشرح فيه معنى القبول، كما قال الله "ولكن مَن شرح بالكفر صدراً" وهو ضدّ المكره الذي يقبل ظاهراً مع اطمئنان قلبه بالإيمان، فالشرح بمعنى الإيمان بالشئ وقبوله والرضا به، "شرح بالكفر صدراً" أي قبله ورضيه لنفسه. ففي الشرح معنى الملائمة والقبول. {ألم نشرح لك صدرك} فلم يحصل فيه من النور إلا ما يناسبك وبنحو ميسّر لك، "ما أنزلنا عليك القرءآن لتشقى" إذ لا يكون الشقاء إلا بما يضادّ النفس وبما لا يلائم حال الشقي، مثل النار للجلد. "يسّرناه بلسانك". حين يكون نورك من ربّك، فقد انشرح صدرك. وبعثاً للنفوس إلى هذا المقام، قال مَن قال "الكنز تحت جدارك، وأنت تبحث عنه عند جارك". جدارك هو قلبك، جارك هو كل موجود غيرك. فالكنز، الذي يرمز إلى الله تعالى، لقوله تعالى في الحديث القدسي المشهور الصادق المتن "كنت كنزاً مخفياً"، هذا الكنز تحت جدار قلبك،

والجدار يفصل ويجمع بين شيئن، أي الجدار برزخ، والبرزخ هو أنت، قلبك هو البرزخ، لأن القلب يجمع بين القدم والحدوث، بين العلوي والسفلي، بين الأخذ من الحق والإلقاء إلى الخلق، والقلب برزخ بين الثبات والتغيّر ولذلك يأتي قلب الشئ بمعنى الثابت والمركزي فيه كما يأتي قلب الشئ بمعنى التقلّب والتغيّر والتبدّل. فالكنز الملئ بجواهر الأسماء والأنوار الإلهية، تحت أي في باطن وغيب قلبك، أي جهة البطون والغيب من قلبك لا جهة ظاهر الدنيا وما تشاهده بحواس بدنك. وأنت تبحث عنه عند جارك، الذي إنّما أخذ الكنز الذي عنده من تحت جداره هو أو من شخص آخر أخذه من تحت جداره هو، فلماذا لا تأخذه من تحت جدارك أنت. إذ إن كنت مستحقّاً للكنز الذي عند جارك، فهذا لجهة مشتركة بينك وبينه وبين الكنز، ولولا اعتقادك بهذا الاشتراك بينك وبينه لما بحثت عن الكنز بواسطته، فبما أنك تعتقد بالاشتراك بينك وبينه وبين الكنز فلماذا لا تنظر في جدارك أنت وتأخذ الكنز من هناك، إذ الذي يبرر لك البحث عنه عند جارك هو نفس الذي يبرر لك استخراجه من تحت جدارك. {ألم نشرح لك صدرك} فتحنا لك باب الحقيقة من قلبك.

...-...

٢-{ووضعنا عنك وزرك. الذي أنقض ظهرك.}

{ووضعنا عنك} وضع عن تعني الإزالة، لكن وضع على تعني الإضافة. وضعنا عنك وزرك أي رفعناه عنك وأزلناه من على ظهرك. فلو كان الشئ الموضوع من كمال الموضوع عليه هذا الشئء، لما كان من النعمة إزالته عنه، مثلاً الزينة التي يضعها الإنسان على نفسه وملابسه امتنّ الله بها على العباد حين قال "تستخرجون منه حلية تلبسونها"، فلو كان لبس الحلية نقصاً في حق اللابس لما جعله الله في عِداد النِّعَم كأكل اللحم الطري من البحر. بالتالي، الإزالة تشير إلى شئ يُسبب ألماً ونقصاً للموضوع عليه الشئ. قابلية الإنسان لأن يحمل شيئاً ينقصه وينتقص منه، هي قابلية واقعية، أي الإنسان في الواقع قابل لحمل أشياء تسئ إليه وتنتقص منه، لكن هنا لابد من التمييز بين حالتين: إمّا أن يكون الشئ ذاته سبباً للنقص، وإمّا أن تكون رؤيتنا للشئ هي سبب اعتبارنا إيّاه نقصاً وانتقاصاً. مثلاً، لو حملت على ظهر بدنك أكياساً ثقيلة مليئة بالحديد، فإنّك ستشعر بالألم الشديد بعد حين وسيبدأ ظهرك بالميلان للأمام بسبب ضعف عضلاتك، ولو لم تضع الكيس الثقيل عنك ستتكسر قهراً وتسقط على الأرض أنت والكيس. هنا الثقل واقعي لا علاقة له برأيك عنه. هذه حالة. الحالة الأخرى، شخص ارتكب معصية، المعصية حصلت وانتهت، ندم عليها، والآن صارت ذكرى في قلبه يحملها معه وتثقل ظهر نفسه وباطنه ويشعر بالانكسار بسببها. هنا، لو تغيّرت نظرتك لتلك المعصية، سواء بأن كففت عن رؤيتها كمعصية كالملحد مثلاً، أو تبت إلى الله وصدّقت بوقوع المغفرة وتبديل السيئة حسنة، أو أي اعتبار آخر من هذا القبيل، فالنتيجة أن ثقل واقعة المعصية سيزول عن ظهر قلبك. إذن، واقعية الثقل مرّة تكون قهرية خارجية ومرّة تكون فكرية إرادية. الثقل يختلف بحسب اختلاف المستوى الوجودي له. فالثقل المادّي يتناسب مع الشئ المادّي الذي سيحمله، والثقل المعنوي يختلف باختلاف الحقائق المعنوية سواء كانت روحية أو ذهنية أو نفسانية أو غير ذلك من مراتب الوجود الباطنية. وعلى ذلك، لابد من تمييز أنواع الثقل بحسب أنواع الوجود. إلا أن الحقيقة المشتركة بين كل المراتب هي أن الثقل يسير بالشئ نحو عدمه، أي تحدّه وتقهره وتتحدّاه وتدفعه نحو الأسفل أي نحو جهة العدم الخاصّ به.

{وزرك} ما هو الوزر؟ قال القرءآن "ولا تزر وازرة وزر أخرى، وإن تدعُ مُثقلة إلى حملها لا يُحمَل منه شيء". وَ "وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ألا ساء ما يزرون". وَ عن الذكر النازل قال "ومن أعرض عنه فإنّه يحمل يوم القيامة وزراً. خالدين فيه وساء لهم يوم القيامة حِملاً". وَ "ليحملوا أوزاهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلّونهم بغير علم". وقال بني إسرائيل بعد خروجهم من مصر فرعون وعبدوا العجل المصنوع من زينة القوم "حُمِّلنا أوزاراً من زينة القوم". وقال الله عن الحرب "حتى تضع الحرب أوزارها". وقال عن هارون "وجعلنا له أخاه هارون وزيراً" وذلك بعد أن دعا موسى فقال "واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي. اشدد به أزري وأشركه في أمري".

من هذه الآيات نفهم أن الوزر هو الحمل الثقيل، الحمل المربط بالشئ السئ والمرفوض والمكروه. فالحمل منه حمل خفيف حسن، ومنه حمل ثقيل حسن، ومنه حمل ثقيل سئ. الخفيف الحسن مثل الحسنات، الثقيل الحسن مثل القرءآن وما يتنزّل من لدن الله تعالى رحمة بعباده "سنلقي عليك قولاً ثقيلاً". لكن الحمل الثقيل السئ هو الذي يسمّيه الله وزراً في القرءآن، ويربطه بالوزر، ومنه الوزير الذي يحمل مع صاحبه الحمل السئ والمكروه المرتبط بجهاد الأعداء والحكم بين الناس وإرشاد الضلال والمعاندين كما كان هارون لموسى.

إذن الوزر يرتبط بالحمل والثقل والسوء والضلال والجهل والحرام والشدّة.

في ضوء ذلك، ما معنى {وزرك} نسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم؟ حتى يتحدد المعنى لابد من معرفة الآية التالية، {الذي أنقض ظهرك}. هنا، {الذي} إمّا تخصيص وإمّا تعريف. تعريف، كأنّه يقول له وزرك الذي أنقض ظهرك، وهو وزر واحد تعرفه، هذا وضعناه عنك. لكن تخصيص تعني أنه يوجد أكثر من وزر للنبي، والذي وضعه الله عنه هو الذي أنقض ظهره فقط دون غيره. لا يجتمع معنى التعريف مع معنى التخصيص في نفس الدرجة من الفهم، ولذلك لابد إمّا أن نرجّح أو نفهم كل احتمال في مستوى خاص وبذلك نجمع بين الاحتمالين، والجمع بين الاحتمالات التي يكشفها القرءان هو الفهم الكامل له، وإنّما يتوهم التناقض من يفهم كل الاحتمالات على مستوى واحد ومن زاوية واحدة، وليس هذا شأن كلام الله ولا كلام أهل الله.

{وزرك. الذي أنقض ظهرك.} كما في قوله تعالى "يحملون أوزارهم على ظهورهم". والظهر هنا ليس المقصود به ظهر البدن، لكن ظهر النفس. إذ من الواضح أن الوزر في الآية ليس وزراً مادّياً، ككيس من الأرز مثلاً. وبالرغم من أن الله لم يحدد "الذي أنقض ظهر نفسك" أو باطنك مثلاً، فإن هذا يكشف لك عن طريقة تكلّم الله في القرءآن، أي الله يكلّم جوهر الإنسان لا قشرته، إلا أن يدلّ الدليل على أن الحديث عن القشر والمظهر السفلي له. فالقرءآن ليس ظاهرياً إلا أن يثبت أن المقصود هو الباطن، بل القرءان كلّه باطني إلا أن يثبت أن المقصود هو الظاهر الجسماني. كما أن قوله تعالى "من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى" من الواضح أن المقصود بالعمى "في هذه" هو عمى القلب، وليس عمى العين، لكن الله لم يقل "من كان في هذه أعمى القلب فهو في الآخرة أعمى"، لأن الأصل الذي يعلمه من علّمه الله القرءآن هو أن الله يتكلّم عن القلب، إذ الغاية هي سلامة القلب وإنابته وتعقله وتفقهه، لأنّ هذا هو العلم النافع الباقي "يوم لا ينفع مال ولا بنون. إلا من أتى الله بقلب سليم". فيتوجّه الكلام بحسب غايته. إذن، الأصل أن القرءآن كلام عن القلب، ما لم يدلّ الدليل على أنه كلام عن القالب. ومن هنا تأتي الأمثال، التي هي كلام عن القلب في صورة كلام عن القالب. توجد مناسبة بين القوالب والقلوب، وهذه المناسبة هي التي تجعل العالِم "يعقل" أي يربط بالفهم ما بين القوالب والقلوب، والمظاهر والبطون. وكل

ما كان باطناً له أثر في ما يناسبه من المظاهر، يتنزّل الأثر لو بلغت قوّة ودرجة شدّة الأمر الباطني حدّاً معيّناً. ومن هنا ينشأ الطب الروحاني الذي يُعالِج الصورة الظاهرة بتغيير الحالة الباطنة المناسبة لها، وكذلك من هنا تنشأ العبادات والمعاملات الظاهرية حتى تكون تجلّياً سفلياً لحقائق نورانية علوية فتظهر بركة الأعلى في الأدنى بسبب وجود بوابة المناسبة الوجودية والنسبة الصورية بينهما.

{ووضعنا عنك وزرك.} أكبر حمل ثقيل يحمله العلماء بالله هو قيد وجودهم. أي العالِم بالله يعلم أن الله مطلق، ويعلم أيضاً بأنه من حيث كونه عبداً وموجوداً هو موجود مقيّد محدود، وجوهرياً كل الموجودات تشترك في كونها مقيّدة محدودة، بغض النظر عن مدى شرفها ودرجة كمالاتها وعظمتها، فإنّها في نهاية التحليل محدودة، كما أن كل عدد مهما كبر فهو عدد محدود، ولا وجود واقعي لعدد "لا نهائي". اللانهاية حقيقة فوق عددية. ولذلك ربط تعالى بين العبودية وبين المعدودية فقال "أحصى كل شئ عدداً" كما قال "وهو على كل شئ قدير" و "وهو بكل شئ عليم". كل شئ أي كل الموجودات والممكنات والمخلوقات مطلقاً. وكل هذه محاطة بالعلم وواقعة تحت القدرة ومحدودة بالعدد وقابلة للإحصاء. بناء على ذلك، كل الموجودات محدودة. والله الواحد تعالى هو الوجود الحق فوق العددي والمتجلّي في كل الأعداد والمعدودات. بالتالي، لو نظر العالِم إلى الوجود وما فيه، لعرف أن وزره هو أي حمله الثقيل السئ هو كونه موجوداً محدوداً. ولا وزر حقيقي وجوهري غير هذا الوزر، وما سوى ذلك فروع عنه وثمار شجرته. ومن هنا قال أهل الله مثلاً "وجودك ذنبك لا يقاس به ذنب" وقالوا "أنت الصنم الأكبر" و"بيني وبينك إنّي ينازعني". وعبارات كثيرة تدور في فلك هذه الحقيقة.

فإن قلت: وما الدليل أن الوجود المقيّد للإنسان وغيره من الموجودات هو "وزر" بمعنى سيئة؟ قلنا: تأمل في كل "سيئة" صدرت عن إنسان، وعن غيره، وستجد أن سببها هو محدودية وجوده الخاصّ. ولو كان مطلقاً كما أن الأسماء الحسنى لله تعالى مطلقة، لما صدرت عنه تلك السيئة. من أمثلة ذلك: الجهل. فكل ما يصدر عن إنسان بسبب جهله بشئ إنّما هو بسبب محدودية علمه، وهذا بديهي. كذلك مثلاً في الكذب، إذ الكذب وسيلة العاجز في تحصيل أمر ما بواسطة خداع الآخرين، فلو كان قادراً بذاته ومطلقاً في قدرته لما احتاج إلى غيره من البشر ليكذب عليهم من أجل تحصيل غرضه. كذلك الظلم، فلولا محدودية ما في الطبيعة التي يعيش الناس فيها، لما احتاج أحد إلى ظلم أحد وسلبه حقّه من أجل نفع نفسه، ولو فقر الظالم في نفسه لما احتاج إلى أخذ حقوق الآخرين وما عندهم. وعلى هذا النمط، لو حللت كل سيئة صدرت من مخلوق وإنسان ستجد أنّها ترجع إلى محدوديته وعدم كمال صفاته.

ومن هنا تعلم كيفية الردّ على ما يسمّيه الملاحدة مشكلة الشر في العالَم، ويعتبرون وجود الشرّ دليلاً على عدم وجود الله سبحانه. والحق أن مشكلة الشرّ مسألة متناقضة في حد ذاتها، لأنّ حاصلها أنّهم يريدون كوناً محدوداً غير محدود. يريدون وجود العالَم، والعالَم محدود، ولا يريدون الآثار الناتجة بالضرورة عن المحدودية، أي يريدون عدداً لانهائياً، وهذا تناقض جوهري في الطلب.

ما علاج الوزر الذاتي للإنسان؟ يوجد علاج واحد وهو المُشار إليه في قوله تعالى {ووضعنا عنك وزرك. الذي أنقض ظهرك.}. والمعنى: وضعنا عنك الوعي بمحدودية وجودك، وجعلناك مستغرقاً في مشاهدة أسمائنا، فلا ترى غيرنا، مصداقاً لقوله تعالى "فأينما تولّوا فثمّ وجه الله". فالنبي يذكر الله على كل حال، ويشاهده في كل مجال. بعبارة أخرى، {وضعنا عنك وزرك} تدلّ على الفناء في الله والبقاء بالله. فالفناء مشاهدة إطلاقه، والبقاء صيرورتك تجلّياً لأسمائه، وعيك بذلك وتبدّل كونك من خليط من النور والظلمات إلى نور تام كما قال النبي "أتمم لنا نورنا" وقال "واجعلني نوراً" والله هو النور "الله نور

السموات والأرض". فكل شئ يصير بالله، نصرك بالله، صبرك بالله، علمك بالله، كلامك بالله، كل شئ بالله. هذا معنى البقاء بالله.

{وزرك الذي أنقض ظهرك}. الوزر هو الذي أنقض ظهرك. {ظهرك} أي ظهورك في العالَم. {أنقض} من أنقض النبات وأنقضت الأرض، بمعنى انشقّت وبدا نباتها، فأنقض الشئ بمعنى حمّله حملاً ثقيلاً، أي أضاف إليه شيئاً. كذلك الوزر الذي هو الظهور في العالَم بظهور مقيّد متميّز، بدلاً مقام العين الثابتة الفانية في حضرة علم الله تعالى وغير الشاعرة بتميّزها عن غيرها، لكونها مستهلكة في وحدة الله تعالى. أنقض الشئ أيضاً بمعنى جعله يصوّت، يصدر صوتاً، وهو يشير إلى الظهور في الكون الذي حصل بالقول الإلهي "كن فيكون". فالكون صوت الله الظاهر. "سنريهم ءاياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنّه الحق". العالَم كلّه كلمات الله. تقييد المخلوقات الظاهرة في قيد العالَم اقترن مع جعلها تصوّت وتصير كلمات محددة هي العالَم. وزرك أنقض ظهرك، قيدك ميَّزَ صورتك. فإن ارتفع القيد، ارتفعت الصورة، وإن ارتفعت الصورة، صرت نوراً، والنور لا يتميّز عن النور، ولذلك الأنوار كلّها في الحقيقة نور واحد، ولذلك لا تجد في القرءان جمع "أنوار" إنّما هو "نور" واحد. من ظلمة الظهور إلى نور البطون. من صوت التردد في العالَم إلى صمت حضرة الحق. من قيد وجودك إلى إطلاق وجوده. هذا معنى {ووضعنا عنك وزرك. الذي أنقض ظهرك.}.

...-...

٣-{ورفعنا لك ذكرك}

طبيعة الفعل تتناسب مع طبيعة الفاعل والمفعول به. فلا يمكن تحديد معنى الفعل إلا بعد معرفة الفاعل والمفعول به. الفاعل في هذه الآية هو {نا} من قوله {رفعنا}. والمرفوع هو {ذكرك} أي ذكر النبي المُخاطَب بهذا الكلام بالأصالة.

{ذكرك} ما معنى الذكر هنا؟ الاحتمالات-وإن كان من الممكن الجمع بينها-ثلاثة: الأول الذكر الذي نزل عليك، لقوله تعالى عن القرءان "إنا نحن نزلنا الذكر" و "إنّه لذكر لك ولقومك". الثاني ذكرك أنت لله، لقوله "اذكروا الله" و "اذكر ربّك في نفسك". الثالث ذكرك بمعنى خلقك وتكوينك ووجودك، لقوله "هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً". والله تعالى رفع للنبي هذه الأذكار الثلاثة.

أمّا أعلى الذكر فهو وجوده، {رفعنا لك ذكرك} أي رفعنا لك وجودك وحقيقتك. إذ بعد أن شرح صدره بالفناء، ووضع عنه وزر وجود المقيَّد، فلا يبقى إلا البقاء بالله، بالتالي تصير حقيقته مجلى النور الإلهي، وهذا أرفع ما يمكن الحصول عليه. لأن الله هو الرفيع، "رفيع الدرجات ذو العرش"، فالمرفوع ذكره هو الذي يكون الله تعالى عين حقيقته، كما قال في الحديث القدسي "كنت عينه..ويده.." الحديث المشهور.

ثم الذكر الأوسط هو أذكاره. {اذكر ربّك في نفسك} و {اذكر اسم ربّك}. فأذن له بذكر اسمه، وهذا ليس كما يظنّه أهل الغفلة أنه مجرّد إجراء ألفاظ وحروف على اللسان، بل هذا الذكر اللساني ظلّ للذكر الحقيقي للاسم. فبعد أن رفع ذكر وجوده النفسي، أذن له بأن يذكر ربّه في نفسه، {اذكر ربّك في نفسك} لأن نفسه صارت مجلى للاسم الإلهي، بالتالي قابلة لهذه التجليات الأسمائية الربانية الحقيقية.

فذكر الاسم هو شهود الحقيقة الإلهية، ومظهر هذا الشهود في أدنى مراتبه هو الذكر بالتلفّظ بالاسم الأجلّ لله تعالى.

ثم الذكر الأدنى هو قرءانه. وهو الأدنى مع عظمته، والأدنى بمعنى النازل في أدنى مراتب وجوده الجثماني، "بالحق أنزلناه وبالحق نزل" ولذلك نزل القرءآن وهو الذكر الحكيم في عالَم الطبيعة ذي التشتيت والتفريق والهلاك. وقال تعالى عن هذا الذكر "في صحف مُكرَّمة. مرفوعة مُطهّرة".

النتيجة : {رفعنا لك ذكرك} تعني أننا صيّرنا ذكرك عين ذكرنا، ولذلك سمّى الله نبيّه ذكراً في قوله "قد أنزلنا إليكم ذكراً. رسولاً". وقال النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك عن أولياء الله أنهم الذين إذا رآهم الناس ذكروا الله، فكيف بخاتم النبيين ومُمد الأنبياء والأولياء.

وتعنى أننا صيّرنا نفسك مجلى لاسمنا.

وتعني أننا صيّرنا الكلام الصادر بواسطتك كلامنا.

فوجود النبي مجلى عين الله، ونفس النبي مجلى اسم الله، وكلام النبي مجلى كلام الله. وليس وراء هذا رفعة ممكنة في كل العوالم الممكنة. {ورفعنا لك ذكرك}.

...-...

إلى هنا، (من الآية ١-٣)، مقطع الحُجّة. أي البيّنة والنعمة. فهي النعمة لأنّه نوّر النبي بنوره، وجعل صفاته عين أسمائه، وجعل حقيقته ونفسه وكلامه هي شؤونه تعالى. فكل النبي لله وبالله ومن الله وإلى الله وفي الله وعلى الله. وهي البيّنة لأنّ النبي عاش حالة ضيق الصدر ثم انشراحه، وعاش حالة حمل الوزر ثم وضعه عنه، وعاش حالة خفض الذكر ثم رفعه. فالضيق والوزر والخفض سلبيات، والشرح والوضع والرفع إيجابيات. وهذا التحوّل الذي شهده في ذاته، هو بيّنة على المطلب القادم في المقطع الثاني من السورة. وهو قوله تعالى (٤-٥)

٤-٥-{فإنّ مع العسر يُسراً. إن مع العُسر يُسراً.}

الضيق والوزر والخفض من العسر. الشرح والوضع والرفع من اليُسر. لكن هنا مسألة دقيقة: لابد من التمييز ما بين المعيّة والبعدية. أقصد، في هذه الآية قال الله {فإن مع العسر يُسراً}. لكن في آية أخرى قال تعالى "سيجعل الله بعد عُسرٍ يُسراً". لا تستوي هذه الآية وتلك. أن تقول: إن مع المرض صحّة، لا يساوي أن تقول: بعد المرض صحّة. المعيّة تشير إلى حضور الأمرين في نفس الوقت، أي اجتماع الأضداد، لكن البعدية تشير إلى تغيّر مجال معيّن من الوجود من حالة إلى حالة أخرى. فحتّى لو ذهبنا إلى أن المعيّة في هاتين الآيتين تتضمّن معنى البعدية، بتأويل خاص، فلابد من وجود مُميّز وإضافة ليست في معنى البعدية وحدها، وإلا كان فرقاً بغير فرق، وهذا غير معقول وغير حكيم، فلا يكون في كتاب التعقّل والحكمة الذي هو القرءان الحكيم. هذه مسألة.

مسألة أخرى، لابد من تبرير التكرار، إذ يستحيل أن يكون بغير فائدة لمجرّد التكرار الصوري لنفس المعنى، ولا يكفي أن نقول: أراد التأكيد على المعنى لأهمّيته. لأن هذه العلّة حاضرة في كل رسائل القرءآن إجمالاً، فلابدّ أن يقول "فاعلم أنه لا إله إلا الله، فاعلم أنه لا إله إلا الله" وهكذا في كل آية أخرى، وهذا غير متحقق في نصّ القرءان كما لا يخفى.

أمّا مسألة المعية والبعدية:

الزاوية الأولى للنظر هي أن العُسر هو القيد على الوجود، واليُسر هو فكّ هذا القيد. وبما أن الله مع العالَم وآدم، "وهو معكم أينما كنتم"، فمعيّة الحق للخلق تعني حرفياً {مع العسر يُسراً}. لأن العالَم من حيث كونه وجوداً مقيّداً هو عُسر، لكن من حيث كونه متّصلاً بالله ومنفتحاً على الله هو يُسر. ومن هنا يأتي الدعاء، الدعاء هو طلب الخلق تجلّي يُسر إلهي ليرفع عنهم عُسراً عدمياً. مثلاً، ضيق الصدر، هذا عسر. فيسأل المخلوق "رب اشرح لي صدري. ويسّر لي أمري." فيشرح الله صدره، لأن حقيقة الشرح هي الفتح والنور، والله هو الفتّاح وهو النور. فكل ما فعله المخلوق أنّه سأل تجلّي اسم من أسماء الله فيه بنحو خاصّ. الذكر والدعاء، الذكر يكشف عن معيّة الله للعالَم، والدعاء يستنزل به العالَم عطايا الله الأسمائية فيه. وحيث أن العسر والفقر الكوني لا يزول بالحقيقة بل يبقى مع المخلوق من حيث هو مخلوق، لأن العسر والفقر ذاتي للمخلوق، والذاتيات كما أنّها غير مصنوعة وغير مجعولة فكذلك لا يمكن إزالتها ولا إبادتها من أساسها. "أنتم الفقراء إلى الله"، هذا الفقر لا يزول جوهرياً. ومن هنا نفهم معنى المعيّة. {فإنّ مع العسر يُسراً.} أي سبب ضيق صدرك موجود فيك حتى بعد أن شرحنا لك صدرك، وسبب وزرك موجود فيك حتى بعد أن وضعنا عنك وزرك، وسبب خفض وخمول وسفل ذكرك موجود فيك حتى بعد أن رفعنا لك ذكرك. فالآية من هذا الوجه تذكير بأن سبب العسر لايزال قائماً فيك، بالرغم من وجود سبب اليُسر الذي هو فعلنا فيك.

الزاوية الثانية للنظر هي أن الموقف الواحد يمكن وصفه بأنّه عُسر من وجه لكنّه يُسر من وجه آخر. أي الحقيقة الوجودية تجمع بين الأضداد، فالعسر واليسر وصف واحد لحقيقة واحدة لكن من وجوه مختلفة. مثل ذلك المرض، فالمرض عُسر من وجه، لكنّه يُسر من وجوه أخرى كأن يكون سبباً للتأمل واستذكار العبودية، أو يكون سبباً لكسب الأجر مع عدم العمل سواء كان الأجر الأخروي الذي يكتبه الله لعبده في حال مرضه كما لو كان صحيحاً كالذي يقوم الليل فيمرض فلا يستطيع القيام فإنّ الله برحمته يكتبه له كما لو كان قائماً فعلاً، أو يكون سبباً لحصول الأجر والخير لمن يعوده من الزوّار، ووجوه أخرى كثيرة. مثال آخر، رجل دخل السجن فقال "الحمد لله الذي فرّغني لعبادته"، فنظر إلى سجنه من حيث هو خلوة وتفرّغ عن مشاغل الناس والعيال، وهذه النظرة حق من هذا الوجه. وهكذا في كل أمثلة العسر في العالَم، ستجد أن فيها أوجهاً لليُسر، لا أقلّ أنّ العسر لم يكن أشدّ مما هو عليه، فهذا بحد ذاته يكشف عن وجود يُسر منع حصول العسر الأشدّ. وعلاقة هذا المعنى بالآيات الثلاث التي قبلها، أنّه على أهل القرءآن تذكّر أن ماضيهم مفيد حتى لو كان ظلامياً، "الله ولي الذين ءامنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور"، فالظلمات بحد ذاتها مفيدة من وجوه، واليسر كان مع العسر حتى في تلك الأيّام، فينبغي عدم الشعور بالحرج أو الكره أو الخوف الشديد من الماضي، بل لابد بعد الخروج منه تذكّر يسره وحسنه من جهة، وتذكّر أسباب وجوده حتى يحاربها ويقضي عليها من جهة أخرى. وبالنسبة للرسل وورثتهم، فإن ما يُكتَب عليهم من ظلمات ماضية، هو في الواقع يعكس بدرجة أو بأخرى ظلمات عصرهم الذي بعثهم الله فيه لإصلاحه وتغييره، فكانت ماضيهم تجربة مباشرة ولها على الأقلّ فائدتان: الأولى أن لا يتكبّروا ويقسوا على من هو في الظلمات من الطلاب والمدعوين والمعرضين، لأنّهم هم أنفسهم كانوا في تلك الحالة، وهذا يجلب درجة صحّية من التواضع والرحمة. الثانية تأمل أسباب كونهم في تلك الظلمات وما الذي أخرجهم منها وكيف يمكن إقناع الناس بالخروج منها، ثم العمل على إزالة هذه الأسباب باللطف أو بالعنف حسب الحالة.

الزاوية الثالثة للنظر تكشف العلاقة بين المخلوق وعينه الثابتة في العلم الإلهي. "وهو بكل شئ عليم. هو الذي خلق السموات والأرض". فالله عليم بكل شئ قبل الخلق. "إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون". فالشئ له وجود قبل توجّه الإرادة بالقول الإلهي له، فالله لم يقل بأنّه يكوّن الشئ، بل فعل التكوين للشئ نفسه، "يقول له كن" مثل أن تقول للشخص القاعد: قُم. ففعل القيام للقاعد، عن أمر الآمر وقوّة أمره التي انبعثت في نفس المأمور. وبيّن هذا المعنى الشيخ محيي الدين ابن عربي رحمه الله. وهذا هو إسلام كل شئ لله المذكور في أكثر من آية مثل "له أسلم من في السموات والأرض" و "كل له قانتون". إذن لكل شئ وجود في العلم الإلهي قبل أمر الله له بالتكوّن وقبل خلقه. هذا الشئ هو الذي يسمّيه البعض بالعين الثابتة. فهو عين من حيث أنّه شئ له حقيقة خارجية حقيقية، وليس مجرّد تصوّر في ذهن المفكّر من البشر. وهو ثابت من حيث أنّه ثابت في العلم الإلهي أزلاً وأبداً وفوق الأزل والأبد والاعتبارات النسبية، وهو ثابت أيضاً بالمقارنة مع التغيّر والصيرورة التي تحكم المخلوقات والعوالم المتحرّكة ذاتياً كلّياً على الدوام. قال الله "ألم تر إلى ربّك كيف مدّ الظلّ ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً". لكل ظل أصل، إذ إنّما الظلّ ظلّ لأصل وشخص معيّن. والشمس تشرق على الأصل والشخص، فيمتد ظلّه. بناء على ذلك، توجد علاقة بين الأصل والظل، والأصل هو الأوّل والأساس والظلّ تابع له وإن كان إظهاره لحقيقته ناقصاً فلا يعكس كل حقيقته. كذلك الأمر بالنسبة للعين الثابتة والصورة المخلوقة. فالعين الثابتة هي الأصل، والصورة المخلوقة هي الظلّ. وشمس الأمر الربّاني حين تشرق على الأعيان بأمر "كن" يمتد الظلّ الذي هو الكون. وحيث أن الصورة المخلوقة ظلّ، فهي إظهار ناقص للكمال الذي عليه العين الثابتة، بالتالي المخلوق عسر، والعين الثابتة يُسر، لأن يسر كل شئ وعسره إنّما يكون بالنسبة لحقيقته الوجودية وكماله الذاتي، فما انتقص من هذا الكمال رآه الشخص عُسراً، وما أظهر هذا الكمال رآه الشخص يُسراً. كما أن السمكة تعتبر العيش في الماء يُسراً والعيش في الصحراء عُسراً قاتلاً، بينما الإنسان يعتبر العيش في الماء عُسراً قاتلاً والعيش اليابسة يُسراً حسناً. فكل مخلوق له عسره ويُسره الخاص به والمعتمد على ظروفه الطبيعية الذاتية. كمال كل مخلوق هو عينه الثابتة، يستحيل أن يكون له أي كمال غيرها، وشعر أم لم يشعر فإنّه يتألم وينقبض حين ينحجب عن كمال عينه الثابتة ويتلذذ وينبسط حين ينفتح عليه كمال عينه الثابتة. النتيجة، {إنّ مع العسر يُسراً} أي إن مع عسر خلقك يُسر عينك، لأنه لا يمكن انفصال خلقك عن عينك كما أنّه لا يمكن انفصال الظلّ عن الأصل. فكلّما شعرت بالعسر، تذكّر أن كمالك حاصل في عينك الثابتة، وهي رزقك ومصيرك، فلا تتألم في نفسك تألم الذي يعتقد أن كماله قد ضا ع منه وانفصل عنه كلّياً فإن هذا شقاء عظيم. فالنبي في عينه الثابتة مشروح الصدر موضوع الوزر مرفوع الذكر، لكن التنزّل الكوني حجبه عن هذه الكمالات، فجاءت الرحمة الإلهية ورفعت الحجب ووصلت نور عينه بقوابل صورته.

أمّا مسألة التكرار:

ثنائية الدنيا والآخرة، أو ثنائية الظاهر والباطن، أو ثنائية العين الثابتة والصورة المخلوقة، أو ثنائية الجاهلية والإسلام، كل هذه الثنائيات التي اعتبرها القرءآن، وغيرها مما لم نذكره، تتوجّه عليها آيتي {فإنّ مع العسر يُسراً. إن مع العسر يُسراً.}. وهذا ينطبق على المؤمنين تحديداً، الذين يسّرهم الله لليُسرى. وينطبق أيضاً على الكافرين من وجه، لأن الله يسّرهم للعسرى، "فسنيسّره للعسرى" فيوجد تيسير في عين العسرى فتأمل.

فمع عُسر الدنيا يُسراً، ومع عُسر الآخرة يُسراً.

مع عُسر الظاهر يسُراً، ومع عُسر الباطن يُسراً.
مع عُسر العين الثابتة يُسراً، ومع عسر الصورة المخلوقة يُسراً.
مع عُسر الجاهلية يُسراً، ومع عُسر الإسلام يُسراً.

وهكذا في كل ثنائية كونية، وكل ثنائية كونية راجعة إلى الأسماء المتضادة مثل "الأول والآخر" ومثل "الظاهر والباطن" و مثل العز والمذلّ".

وهذا يكشف عن حقيقة الوجود من حيث أنها جامعة لكل المعاني، أيا كانت المعاني. ومن حيث أنّها لانهائية. ومن حيث أنّها ذات وحدة مطلقة لا تنفصل الأمور فيها بحدود حدّية مطلقة تميّز بعضها عن البعض الآخر تمييزاً كلّياً قاطعاً بل كل شئ متّصل بكل شئ. ولأن الله تعالى هو عين الوجود، وهو مطلق بالإطلاق الحقيقي، فالحاكم الأعلى على كل عسر وقيد هو أنّه مشتمل على يسر وإطلاق، ومنفتح على هذه الحقيقة بدرجة أو بأخرى. فالجنّة هي الأصل، والرحمة هي الأصل، والكمال هو الأصل، وكل شئ مهما ابتعد يرجع إلى أصله. "منها خلقناكم وفيها نعيدكم". وحيث أن الله خلق الخلق "بالحق"، فكل شئ سيعود إلى الحق، والله هو الحق، "إلى الله تصير الأمور".

...-...

٧-٨-{فإذا فرغت فانصب. وإلى ربّك فارغب.}

بعد ذكر البيّنات والنِّعَم وتقريرها، وبعد ذكر الحقائق وطبيعة الوجود وشرحها، جاء إلى الأمر والتشريع. لاحظ أن المقطع الثاني بدأ بفاء الوصل والتسبيب "فإن مع العسر"، أي المقطع الأوّل يؤدي إلى نتيجة "فإن مع العسر يسراً" لو عقلته. كذلك المقطع الأوّل والثاني يؤديان إلى نتيجة المقطع الثالث ولذلك بدأ أيضاً بالفاء فقال {فإذا فرغت فانصب. وإلى ربّك فارغب.}. فالباعث على العمل بالأمر هو شهود النعمة ورؤية الحقيقة. ولذلك هو أمر طوعي، غير إكراهي.

{فإذا فرغت}

استعمال {إذا} يدلّ على حتمية وقوع الشئ، مثل "إذا الشمس كوّرت" و "إذا جاء نصر الله والفتح".

لكن استعمال "إن" يدلّ على إمكانية وقوع الشئ، مثل "إن أحد من المشركين استجارك" فليس بالضرورة الحتمية والوجود الوجودي سيأتي مشرك ويستجير به لكن إن جاء أحدهم فافعل به كذا وكذا. ومثل "إن خفتم عيلة" و "إن تتقوا" فليس بالضرورة أن يخاف كل مؤمن عيلة، وليس بالضرورة أن يتّقي كل سامع لهذه الأوامر والأخبار القرءآنية.

أمّا استعمال "لو" فيدلّ على استحالة وقوع الشئ، مثل "لو تقوّل علينا بعض الأقاويل"، فهذا مستحيل واقعياً لأن "الله أعلم حيث يجعل رسالته"، لكن لمّا لم يكن كل سامع للقرءآن يعلم هذه الحقيقة أي حقيقة "الله أعلم حيث يجعل رسالته" فكان في إمكان خياله أو يصوّر له تقوّل النبي على الله بعض الأقاويل ولذلك يجيب الله عن هذه الاحتمالية الوهمية بما يناسبها. إذن يوجد فرق بين الإمكان الوهمي وبين الإمكان الواقعي. الذهن يستطيع تصوّر الإمكان الوهمي، حتى لو كان هذا الإمكان الوهمي مستحيل واقعياً لعلل وأسباب لا يدركها المتوهم. مثال آخر "لو شاء الله لجعلكم أمّة واحدة"، أي يستحيل أن يشاء الله ذلك لأسباب وعلل معيّنة، من أهمّها أن الله يخلق بحسب علمه، وعلمه ثابت لا يتغيّر، فما خلقه لا يظهر إلا بحسب حدود عينه الثابتة في علمه، بالتالي يستحيل أن يكون على غير ما هو عليه

بالنسبة لهذه العين وليس بالنسبة لظهوره الصوري الظلّي. باختصار المشيئة ليست مطلقة من كل جهة، لكنّها راجعة إلى الحقيقة الإلهية والأسماء الحسنى والأعيان الثابتة في العلم الإلهي، أي مشيئته مقيّدة بحقيقته وعلمه، كما قال "كتب ربّكم على نفسه الرحمة" فالله هو الكاتب والكتاب والمكتوب لأن الرحمة من اسمه تعالى. فلا يتوهمن جاهل أن الله مقيّد بما دونه، ولا أن كون مشيئته مطلقة بمعنى أنها مطلقة بالنسبة لذاته أيضاً فإن هذا ليست من الإطلاق في شئ، بل هو نوع من الشرك في الذات لأنّه يتوهم أن الذات شئ والمشيئة شئ آخر منفصل عنها وكلاهما مطلق، وهذا باطل. ولذلك قال الله "لو شاء الله لجعلكم" أو "لو شاء الله ما أشركوا" وبقية موارد استعمال "لو" بالنسبة لله تعالى، فإن هذه كلّها تشير إلى أمور مستحيلة واقعياً وإن كانت ممكنة وهمياً. فالله لم يشأ ولا يمكن أن يشاء مثل هذا الأمر، لكن بما أن أذهانكم الضعيفة والمحدود العلم تتوهّم إمكانه فسنجيبكم عليه. "لو" حرف امتناع لامتناع كما يقولون. أي امتناع وقوع شئ بسبب امتناع شئ آخر. فامتناع جعل الناس أمّة واحدة من كل وجه أمر راجع إلى حقيقة الوجود الذي لا يمكن نقضه ولا تغييره، لا أقلّ أن كون الناس أكثر من واحد يعني وجوب وجود تمايز بين الأفراد وإلا لو تساوى كل فرد مع كل فرد آخر من كل وجه لما تعددت الأفراد ولما كانوا "أمّة" بل لكانوا شخصاً واحداً. أي كونهم أمّة يجعل من المستحيل جعلهم واحداً من كل وجه. وأمّا قوله تعالى "إن هذه أمّتكم أمّة واحدة وأنا ربّكم فاعبدون" فإنّما هي وحدة من بعض الجهات، وهي جهة الإيمان والتوحيد، مع العلم أن الله قرر في مواضع أخرى وجود درجات مختلفة لهذا الإيمان والعلم بالتوحيد ومنازل المتعبدين، "هم درجات عند الله"، وقرر إمكان تنازع المؤمنين واختلافهم وشجارهم "حتى يحكموك فيما شجر بينهم" و "فإن تنازعتم في أمر فردّوه إلى الله". وقال "جعلناكم شعوباً وقبائل" وقال "اختلاف ألسنتكم وألوانكم"، وآيات أخرى كثيرة في هذا الباب. فليس وحدة من كل جهة، بل لعلّها وحدة جزئية من جهة واحدة. الحاصل، "لو" تتعلّق بالمستحيل الوجودي، لكنّها لا ترد إلا على شئ هو ممكن وهمي وإلّا لما احتاج القرءآن الردّ عليها وافتراض وجودها وتبيين بطلانها.

الحاصل، "إذا" ستتحقق حتماً، أو واجبة الوجود الواقعي. "إن" قد تتحقق واقعياً، أو ممكنة الوجود الواقعي. "لو" لن تتحقق واقعياً، أو ممكنة الوجود الوهمي ومستحيلة الوجود الواقعي.

{فإذا فرغت} يعني ستفرغ حتماً. فما معنى الفراغ؟

الفراغ قد يكون نسبة إلى شئ خارجي أو شئ داخلي. الخارجي مثل الفراغ من السعي للمعاش، كما قال له "جعلنا النهار معاشاً" و قال "قم الليل إلا قليلاً" و ذكر أيضاً الصلاة والتسبيح أطراف النهار. فالمعنى أن النهار للمعاش، لكن لابد من جعل أجزاء من النهار للذكر والعبادة، والليل للراحة والسكن والعبادة. فأصل النهار للمعاش، وأصل الليل للمعاد. ويُستثنى من النهار أوقات للعبادة، ويُستثنى من الليل أوقات للراحة والسكن إلى الزوج. هذا تصوّر مختزل مبسّط لإيضاح الفكرة محلّ نظرنا فقط. وعلى ذلك، كأنّه يقول له "فإذا فرغت" من المعاش، فاطلب المعاد. فانصب وإلى ربّك فارغب. أي إذا فرغت من أشغالتك الدنيوية، فاشتغل بالعبادة. هذا هو الفراغ الخارجي. لكن الفراغ الداخلي يشير إلى النفس. أي النفس ستشعر بالفراغ، وذلك حين تستهلك ما أُلقي إليها من أفكار وخواطر ومشاعر، فتخمد هذه، وتشعر بالفراغ في نفسك، حينها حتى تملأ هذا الفراغ فانصب وإلى ربّك فارغب.

بما أن الله لم يحدد الفراغ من ماذا أو ما هو المقصود تحديداً من الفراغ هنا، فلابد من حمل الكلمة على كل محاملها، وتطبيقها بحسب مجالاتها. وأوّل ما يجب فهمه هو نفس وجود الفراغ. {فإذا فرغت}

تشير إلى ثنائية فراغ/عدم فراغ. هذا أوّل مفهوم بدهي من الكلمة. بالتالي، تعرّفنا هذه الكلمة على حقيقة وجودية تخصّنا. وهي حقيقة الفراغ وعدم الفراغ. لو أراد الله تحديد معنى الفراغ لقال "فإذا فرغت من كذا فانصب". أو "لو فرغت نفسك فانصب". لكنّه لم يفعل. لم يحدد المقصود هل هو الفراغ من شئ أو حدوث الفراغ في شئ. لكنّه قال {فإذا فرغت فانصب}.

ما هي لوازم مفهوم الفراغ من شئ؟ {فإذا فرغت فانصب} تشير إلى ترتيب الأولويات، وتحديد المركزية. أقصد أننا إذا فهمنا مثلاً {فإذا فرغت} على أنها تشير إلى الفراغ من أشغال المعاش، فهذا يعني أنّه لابد من العمل على جعل أشغال المعاش شئ قابل لأن يفرغ منه الإنسان بالقدر الذي يجعله واعياً ونشيطاً وحاضر الذهن والقلب حتى يقوم بمضمون أمر {فانصب. وإلى ربّك فارغب.}. أي الهوس في طلب المعاش، أو تصعيب طلب المعاش على الناس، أو خلق أجواء عملية واجتماعية وسياسية سيئة بالقدر الذي يجعل الناس ما إن تفرغ من العمل للمعاش حتى تكون طاقتها قد استُهلِكَت وذهنها قد تشتت وطيب نفسها قد خبث وفسد، فلا يستطيع حتى تخيّل تنفيذ أمر {فانصب. وإلى ربّك فارغب.}. مثل هذا الأمر يخالف ضمنياً هذه الآية ومحتواها العملي. الفراغ من الشئ سيحدث لامحالة، فحتّى الذين يعملون عشرين ساعة في اليوم، سيفرغون لمدّة أربعة ساعات في اليوم من شغلهم ذاك. فكما قال الله {فإذا فرغت} يعني سيقع الفراغ لامحالة. بل حتّى لو عمل طول اليوم بدون أي راحة ولا لحظة فراغ، وهو افتراض خرافي، فمع ذلك سيأتي الفراغ حتماً حين يمرض جسمه ولا يستطيع الحركة بسبب ضعف الطاقة. إذن لا محالة سيقع الفراغ من هذا الشغل. لكن، الكلمة لابد أن تُقرأ في سياقها، وتتحدد خصائصها بحسب ما يتّصل بها. {فإذا فرغت فانصب} توجب وجود نوعية من الفراغ تفتح مجال العمل بأمر {فانصب. وإلى ربّك فارغب.}. وذلك قلنا في مورد آخر أن الله أهلك فرعون بالغرق لأن فرعون أغرق مَن استعبدهم بالعَرَق، أي بالاشتغال في أمور الدنيا والمعاش حتى ماتت قلوبهم عن طلب الله والعلم والمعاد، أي حصرهم في المادّة حتى لا ينظروا فوق المادّة. ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وحيث أن {فانصب. وإلى ربّك فارغب.} واجب، فحصول الفراغ الملائم لإتمام هذا الواجب هو أيضاً واجب. والآية تدلّ عليه حتى لو لم تنصّ عليه. لابد من تنظيم أمر المعاش والمجتمع بنحو يفرّغ الناس لطلب العلم والله والآخرة. لابد من وجود فراغ كافي للتأمل والنظر، والتفكّر والبحث. لابد من بناء منظومة الاقتصاد والعادات على أساس السعي نحو الفراغ من الأشغال، وكل ما يؤدي إلى ذلك أولى من غيره ما لم ينقض واجباً غيره هو أولى منه. ومن هنا نفهم أحد أسباب استعمال كلمة {فانصب}. فإنها تشير إلى النصب، وهو بذل جهد شديد، مما يدلّ على وجوب وجود نوع من الفراغ بحيث تبقى في الناس طاقة لبذل جهد شديد في أعمال أخرى، هي أعمال السلوك والمعرفة والتأمل والبحث وما إلى ذلك من عبادات.

{فإذا فرغت فانصب. وإلى ربّك فارغب.} ثلاث أعمال، الأول {فانصب} الثاني {إلى ربّك} الثالث {فارغب}. وهذه الأعمال الثلاثة تجسيد للنِّعَم الثلاث التي هي الشرح والوضع والرفع.

أمّا {فانصب} فهي فرع {ألم نشرح لك صدرك}. أي بما أنّا شرحنا صدرك للإسلام وجعلناك على نور منّا، فانصب بهذا الإسلام والنور، أي جسّده وأظهره وانشره. ومن تجسيده الصلاة، لأن الصلاة مظهر الإسلام والصلاة نور. ومن إظهاره الدعوة، ولذلك قال له "جاهدهم به جهاداً كبيراً" ففي الدعوة والموعظة والمجادلة نصب للنفس. فالعمل الشديد الذي هو النصب، أي نصب النفس لشئ وتوجهها له بالكلّية بكل ما أوتيته من طاقة وتركيز، هذا النصب فرع لانشراح الصدر، ولذلك قبل أن يعمل موسى بما أمره الله به ويُظهر الحقائق التي علّمه إيّاها سأل الله أن يشرح له صدره.

أمّا {إلى ربّك} فهو عمل الوجه القلبي، أي التوجّه إلى ربّك، كما قال إبراهيم "إنّي وجّهت وجهي للذي فطر السموات والأرض". فتحديد الوجهة نحو ربّك هو عمل من أعمالك. وبما أن ربّك هو الأعلى العظيم، فلن تستطيع التوجّه له إلا بعد التحرر من الأغلال والقيود الموضوعة على جسد روحك وأجنحتها، ولذلك {إلى ربّك} فرع النعمة الثانية {ووضعنا عنك وزرك. الذي أنقض ظهرك.} فكما أن الطير إذا وضعت على أجنحته حملاً ثقيلاً لن يستطيع الطيران أو على الأقلّ لن يستطيع الطيران إلى أقصى نقطة يستطيع الوصول إليها لولا ذلك الوزر الذي على ظهره وأجنحته، فكذلك النفس الإنسانية لا تستطيع الرجوع إلى ربّها إلا بعد أن تصير متحررة من الوزر. حين يوضع عنك وزرك تستطيع التوجّه إلى ربّك. فنعمة الله عليك تسبق توجّهك إليه. "يحبّهم ويحبّونه" "تاب عليهم ليتوبوا". فعله قبل فعلك. بل فعله سبب فعلك. فعله صوت وفعلك صداه.

أمّا {فارغب} فالرغبة فرع الكمال، أي النفس لا ترغب في شئ إلا إن كان هذا الشئ من كمالاتها. وهذه حقيقة بدهية وجدانية. فلا يستطيع الإنسان أن يرغب في ما لا صلة له به أو في ما يناقض طبعه ومزاجه. الرغبة فرع الوجود. ولذلك كانت {فارغب} فرع {ورفعنا لك ذكرك}. فلولا أنه رفع ذكره إلى مستوى ربّه، لما استطاع أن يرغب إلى ربّه. أي لولا أن كماله وحقيقته قائمة في حضرة الربوبية، لما استطاع حتى توهّم نفسه هناك فضلاً عن وجود الرغبة والسعي نحو ربّه. الرغبات بحسب الكمالات. ورغبة العظيم عظيمة، ورغبة الحقير حقيرة. "قل كُلّ يعمل على شاكلته". فالشاكلة قبل العمل وهي سببه الجوهري.

في الأعمال الثلاثة إشارة إلى العوالم الثلاثة.

{فانصب} عمل الجسم. كما قال الله عن أهل النار "عاملة ناصبة". وقال في الجنّة التي يتحرر فيها الإنسان من المشاق الجسمانية "لا يمسّنا فيها نصب" وقال الله لآدم أنّه لو هبط إلى الأرض، وهي الطبيعة الجسمانية والحضرة المادّية، سيشقى "فلا يخرجنّكما من الجنّة فتشقى". فالنَّصَب في الأصل جسماني.

{إلى ربّك} عمل الروح. كما قال الله "الروح من أمر ربّي"، وقال "إذ قال ربّك للملائكة...ونفخت فيه من روحي". فالروح هي التي تتوجّه إلى ربّها، وهي الأقرب إلى الحضرة الربوبية.

{فارغب} عمل النفس. لأنها تشير إلى الرغبة وتنفيذها، والرغبة من النفس، كما أن الحب والكره من النفس. قال الله "وترغبون أن تنكحوهن" وقال في أخرى أن رغبة النكاح تنبعث من النفس "جعل لكم من أنفسكم أزواجاً". نعم، الرغبة أيضاً تكون من الروح والبدن، لكن في مقام التفصيل الجامع يتم إرجاع كل معنى إلى أصل ما بحسب السياق.

...-...

إشارات

يسر وعسر. كلاهما فيه سر. وهو أن الحق تعالى هو المتجلّي في اليسر والعسر. إلا أن تجلّيه في اليسر يكون بإفاضة ربوبيته على عبده فيصير غنياً، والعسر يكون بقبض ربوبيته عن عبده فيبقى فقيراً. فالياء في {يسر} تشير إلى الربوبية، والعين في {عسر} تشير إلى العبودية، كما قال تعالى {كهيعص. ذكر رحمت ربّك عبده زكريا}. خمسة أحرف بعدها خمس كلمات، كل حرف يناظر كلمة. فحرف الكاف من كهيعص يناظر {ذكر}، والهاء تناظر {رحمت}، والياء تناظر {ربّك}، والعين تناظر {عبده}. فالياء تشير إلى ربّك، والعين تشير إلى ذاتك. فلم يظلمك الله شيئاً إن جرّدتك من كل خير، لأن الظلم سلب ما

يستحقّه الشخص منه، فإذا كان استحقاقك هو العدم والفقر، فكيف يظلمك ربّك بقبض أسمائه عنك وإبقائك على أصلك. اليسر يذكّرك فيه أنّك خليفته، والعسر يذكّرك فيه أنّك عبده. فمن عرف الحقيقة وراء العسر وانتفع بالتذكرة منه فقد جاءه اليسران من قوله "إن مع العسر يسراً. إن مع العسر يسرا".

{ألم نشرح} تناظر {فإذا فرغت}. لأن المشروح سيكون في فراغ لأنه في اتساع لا نهائي.
{ووضعنا عنك وزرك} تناظر {فانصب}، لأنه وضع عنك وزر الدنيا وأحمال المعاش الثقيلة من الجوع والخوف من أجل أن تنصب جسمك في أمر العلم.
{ورفعنا لك ذكرك} تناظر {وإلى ربّك} لأنه رفع ذكرك أي مثلك الأعلى بأن جعله هو تعالى وملائكته وأنبيائه، فكن راجعاً إلى ربّك وما هو من لدن ربّك فقط.
{فإن مع العسر يسرا} تناظر {فارغب} فرغبتك عسر في أوّلها لأنها تشير إلى ما ينقصك، لكن اعلم أنها ستؤول إلى يسر بتحقق مطلبك. "ولسوف يعطيك ربّك فترضى".

{ووضعنا عنك وزرك} أي ثقل ذنوب ومسؤولية نفسك، وذلك بالذكر والتوكّل والهداية. لأن الله مسؤول عن مَن كان هذا حاله لا غير. "فقد وقعه أجره على الله".

...-...

الخلاصة:

السورة من ثلاث مقاطع. الأوّل (٣ آيات) عن النِّعَم والبيّنات. وذكر فيه شرح الصدر ووضع الوزر ورفع الذكر. الثاني {آيتان} عن الحقيقة والوجود من حيث طبيعته وسننه. الثالث (٣ آيات) عن الشريعة والطريقة أي الأوامر الجسمانية والروحانية والنفسانية. فأوّل باب للحقيقة هو وجودك ووجدانك والموجودات الحاصلة عندك الآن والمشهودة لك، فأنت باب الحقيقة. ثم الحقيقة تنكشف لك وهي كلّيات ترتفع لها بواسطة الجزئيات الوجدانية التي تقررت عندك في المقام الأوّل. ثم بناء على ما أوتيته من نِعَم وبيّنات وحقائق تجد الباعث الجسماني والروحاني والنفساني للعمل، وعملك تنزيل لتلك المعاني والحقائق وبثّ لها في الوجود وإفاضتها على غيرك من الآفاق والأنفس من باب شكر النعمة وإيصال الحقيقة.

والحمد لله ربّ العالمين.

....

(التكاثر)

{ألهاكم التكاثر. حتى زرتم المقابر.}

ما معنى التكاثر ؟ هل كل طلب لزيادة من شئ هو تكاثر ؟ لو كان الأمر كذلك، لكان قوله تعالى "قل ربّ زدني علماً" أيضاً من التكاثر، لأنه طلب الكثير من العلم. ولو كان الأمر كذلك لكان تعلّم الحكمة أيضاً من التكاثر لأن الله قال "يؤت الحكمة مَن يشاء ومَن يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً". ثم قال الله يعدد نعمه على المؤمنين "واذكروا إذ كنتم قليلاً فكَثَّرَكم" ، فلو كانت القلّة من هذه الجهة خير لما كان تكثيرهم نعمة تستحق الذكر والشكر. بناء على هذه الاعتبارات وغيرها من جنسها، لا يمكن اعتبار {ألهاكم التكاثر} متعلّقة بنفس طلب المزيد من الشئ أيا كان هذا المزيد وأيا كان هذا الشئ. فلابد أنه يوجد معنى آخر. فما هو؟

الإشارة في ثلاث مواضع من السورة على الأقلّ. الموضع الأول قوله {ألهاكم} لأن الإلهاء السلبي في القرءان هو مفهوم يتعلّق بالانشغال عن الله والآخرة والحق، مثل "لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله" وبقية موارد الإلهاء السلبي. الموضع الثاني قوله {حتى زرتم المقابر} بعدها وبنفس الحرف "تكاثر-مقابر"، فالمقصود هو التكاثر في شئ ينتهي عند القبر، أي شئ يموت، لكن العلم والحكمة والإيمان والذكر والخير المراد به وجه الله لا يموت لأن أثره باق إلى الأبد في الجنّة، فما يراد به الله يبقى عند الله أي في عالَم البقاء، بينما ما سوى ذلك يفنى لأنه محدود بعالَم الفناء، "ما عندكم ينفد وما عند الله باق". فالشئ الذي يموت وله قبر يتوقف امتداده وزيادته عنده هو من التكاثر المذموم هنا. الموضع الثالث قوله {لترونّ الجحيم} لأن التكاثر المذموم هنا هو التكاثر الذي في الدنيا تكاثر لكن في الآخرة جحيم، إذ كل ما في الدنيا له صورة أخروية كما قال تعالى مثلاً في أكل مال اليتامى "إن الذين يأكلون أموال اليتامئ ظلماً إنّما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً" فصورته الدنيوية قد تكون أكلاً لذيذاً للبدن، لكن صورته الأخروية الباطنية والأخروية الأبدية هي النار والسعير، وهكذا كل أمر في الدنيا له صورة باطنية وصورة أخروية قد تناقض تمام المناقضة صورته الدنيوية عند مَن لا يعلمون إلا "ظاهراً من الحيوة الدنيا". وكذلك الحال في التكاثر هنا، فإن المقصود به هو الشئ الذي صورته الأخروية هي {الجحيم}. فما لم يكن كذلك، كالعلم الذي هو نور وصورته الأخروية هي النعيم والجنّة والفردوس والأنهار وما شابه ذلك من الأمثال المضروبة للجنّة والسعادة، فلا ينطبق عليه {ألهاكم التكاثر}.

بناء على هذه الإشارات الثلاث، قوله {ألهاكم التكاثر} يعني به التكاثر الدنيوي ، وهو من قوله تعالى "اعلموا أنما الحيوة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد، كمثل غيب أعجب الكفّار نباته ثم يهيج فتراه مصفرّاً ثم يكون حطاماً وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحيوة الدنيا إلا متاع الغرور". فلأن القاعدة في الآخرة هي "يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا مَن أتى الله بقلب سليم"، فمدار الأمر على حال القلب. ثم المال إن كان مكتسباً من حلال وعرف صاحبه حقّوقه ووضعه في محلّه المشروع كما شرحت الايات القرءانية موضوع المال عموماً اكتسابه وانفاقه وأُريد بذلك وجه الله، فإنه يكتسب خاصّية روحية أبدية بكل ذلك فيكون خيراً أخروياً فلا ينطبق عليه ألهاكم التكاثر. وكذلك الولد، فإن الله قال "والذين ءامنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم"، هذا استثناء من

القاعدة في الآخرة التي هي "لا أنساب بينهم يومئذ" و "يوم يفرّ المرء من أخيه"، فالأنساب الجسمانية مقطوعة عموماً ولا يبقى إلا الرابطة الإيمانية، "اتبعتهم ذريتهم بإيمان" فالذرية من حيث هي ذرية لا قيمة لها لأنه "لا أنساب بينهم يومئذ"، لكن إن دخل النسب الروحاني، وهو الإيمان، حينها يتم إعطاء اعتبار للنسب الجسماني وهو الذرية من باب الرحمة الإلهية. ومن هنا قال الله لنوح عن ابنه "إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح" فهذا إنزال لأحكام الآخرة في الدنيا بحكم الفتح الذي حصل في الطوفان. بحكم أحكام الدنيا، ابنك هو ابنك حتى لو كان أفسق الفاسقين، لكن بحسب أحكام الآخرة كل واحد مرتبط بمَن هو من شكله قلبياً وروحياً وعقلياً ونفسياً، أي الرابطة الباطنية هي الأساس لا الرابطة البدنية الفانية. وينطبق هذا الأمر على المعلومات أيضاً والدراسة، فإن الذين يدرسون العلم من أجل الدنيا فقط وبنيّة الحصول على الأموال والمناصب في الدنيا حصراً، فإن علمهم أيضاً يكون محصوراً في دائرة الفناء ولا ينفع صاحبه في الآخرة. فمدار الأمر على إرادة وجه الله والآخرة والحفاظ على الحقوق واتباع الطريقة والشريعة، بذلك يتحوّل الأمر من دنيوي فان إلى أخروي باق نافع، أيا كان الشئ علماً أم مالاً أم ولداً أم ما كان.

{ألهاكم التكاثر} فيها إشارة إلى التمييز بين الكيف والكمّ. فالتكاثر من حيث هو تكاثر هو زيادة في الكمّ لأنه مأخوذ من الكثرة، فحين يقول {ألهاكم التكاثر} نحدس منه معنى الرغبة في الازدياد من كمّ الشئ بغض النظر عن كيفيته. ولذلك قال مثلاً "ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم من الله شيئاً"، لاحظ أنه هنا ذمّ الكثرة لكنه في آية أخرى مدحها فقال "واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثّركم"، فما الفرق بين الحالتين؟ الفرق في الكيف. ذمّ الكثرة حين "أعجبتكم كثرتكم" بمعنى التفتم إلى كمّيتكم مع إغفاء الحقيقة الكيفية والتجلّي الأسمائي الإلهي الذي يعطي هذه الكمّية قيمتها، فكانت النتيجة "فلم تغن عنكم من الله شيئاً" لأنها كمّية منفصلة عن الأسماء الإلهية. لكن، في النعمة قال "اذكروا إذ كنتم قليلاً فكثّركم"، لاحظ أن فاعل "كثّركم" هو الله تعالى، "فكثّركم" أي الله كثّركم، بالتالي هي كثرة بالله وليست كثرة منفصلة عن الله. بهذا المعنى، نفهم أن الذي يهتمّ بالكمّ دون الكيف، ولا يعقل أن الكيف كلّه راجع إلى حقائق الأسماء الإلهية والمعاني الروحية، فإنه يؤول حاله إلى الخسران، إلى المقابر. واشتغاله بهذا التكاثر الكمّي داخل في {ألهاكم التكاثر}.

{ كلّا سوف تعلمون . ثم كلّا سوف تعلمن. }

أوّل {كلّا سوف تعلمون} متعلّقة بقوله {ألهاكم التكاثر}. أي سوف تعلمون أن هذا اللهو بالتكاثر لن ينفعكم بل سيكون وبالاً عليكم. ثاني {كلّا سوف تعلمون} متعلقة بقوله {حتى زرتم المقابر} أي سوف تعلمون أن المقابر ليست نهاية وجودكم بل هي زيارة {زرتم} إذ بعدها البعث، منا هنا يستغرب الكفار من حدوث البعث "مَن بعثنا من مرقدنا"، لكن أهل العلم والإيمان أهل كتاب الله يعرفون أن "هذا يوم البعث".

فأهل التكاثر من جهة يظنّون أن لهوهم هذا خير ولن يضرّهم في مصيرهم. ومن جهة أخرى يظنّون إمّا أنه لن يموت بسبب ما عنده من الكثرة كما قال الله عن نموذج منهم "الذي جمع مالاً وعدده. يحسب أن ماله أخلده" (ولاحظ قوله "عدده" تعزيزاً لما مضى من أن التكاثر المذموم هنا فيه غرق في الكمّ دون الكيف، في العدد دون المعنى) ، أو يظنّ أنه إذا مات انتهى أمره ولن يُبعث ويحاسب على اختياراته

وينال جزاء عمله ويتجسّد له عمله بصورة تتناسب مع النشأة الآخرة كما قال الله "يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوءٍ تودّ لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً". فللردّ على هذين الأمرين، {كلّا سوف تعلمون. كلّا سوف تعلمون.}. وهو العلم التسويفي. قراءة أخرى وهي تحت الأولى، هي أن {سوف تعلمون} الأولى تشير إلى ظهو ذلك لهم في الدنيا، والثانية في الآخرة. وأقول هي تحتها لأنه ليس بالضرورة أن يقع ذلك لكل شخص والله أعلم، القدر المقطوع به هو ظهوره في الآخرة ولذلك هو الأقوى.

إلا أن العلم ليس كلّه من النوع التسويفي بمعنى أنه توجد طريقة لتحصيل ذلك العلم بالآخرة وهو في هذه الحياة. فما هي هذه الطريقة ؟ هذا ما تجيب عليه الآيات القادمة .

{ كلّا لو تعلمون علم اليقين . لترونّ الجحيم. ثم لترونّها عين اليقين.}

اليقين من يقن الشئ أي استقرّ وثبت واتضح. الدنيا مرتع الشكّ والظنّ والريب، هذ بحر ظلمات أمواج بعضها فوق بعض في حال انحصر الوعي فيها. ولذلك أقصى ما يصل إلى أهل التفكير الدنيوي البحت هو أن يقولوا "إن نظنّ إلا ظنّاً وما نحن بمستيقنين" وهذا أقصى ما وصلت إلى فلسفة العلم المادّي الذهني ولا تستطيع أن تتجاوز منطق الاحتمالات والظنون. فهو علم الظنين وليس علم اليقين. لكن الذين عرجت عقولهم من ظاهر الدنيا إلى باطنها، ومن ملكها إلى ملكوتها، فإن العلم الذي يحصل لهم حينها هو {علم اليقين} وهذا العلم يؤدي إلى رؤية حقيقة التكاثر الأخروية وهي أنّها {الجحيم}. سيرونها رؤية عقلية واضحة وثابتة مستقرّة. {لترونّ الجحيم}. فهنا رؤية علمية، لكن توجد رؤية أخرى وهي رؤية {عين اليقين}. فما الفرق بين العلم والعين ؟ كالفرق بين أن تعلم بوجود النار وتعاين النار. لكن يوجد نوع ثالث من اليقين وهو الذي ذكره في آخر الواقعة بعد أن ذكر استقرار الناس في ديارهم الأخروية فقال "إن هذا لهو حقّ اليقين" لأنه يشبه اقتحام النار وتذوقها وملامستها. فالعلم في العقل، العين في الشهود، الحقّ في الذوق. العلم رؤية، العين رؤية أعلى، الحقّ اتحاد. وبما أن سورة التكاثر خطاب لأهل الجحيم، أهل التكاثر الموصل إلى المقابر، فلذلك الكلام فيها عن الجحيم والخطاب جلالي. وهذا لا يمنع من انطباق نفس هذه المفاتيح على أهل الازدياد في العلم والحكمة الإلهية وهم أهل النعيم، فهؤلاء أيضاً لديهم علم اليقين وعين اليقين بأمور الجنّة ودار السلام والسعادة وهم في هذه النشأة.

لاحظ أنه قال {لو تعلمون} فذكر {لو} التي تشير إلى الشئ الذي يستحيل وقوعه. لماذا؟ لأن أهل التكاثر يستحيل فعلياً أن يعلموا علم اليقين أو يروا عين اليقين. إذ التكاثر وما يتطلّبه من انحطاط عقلي وانحدار روحي يمنع من ذلك ويجعله مستحيلاً. مثل فرعون الذين أراه الله آياته كلّها وبالرغم من ذلك "كذّب وأبى"، ولما استيقنت أنفسهم بالرغم من ذلك "جحدوا بها..ظلماً وعلواً". فيستحيل تحصيل علم اليقين وعين اليقين على أهل التكاثر، ولذلك قال الله {لو تعلمون} أي لن تعلموا ويستحيل أن تعلموا، لأن السورة خطاب مع صنف معيّن من الناس تنطبق عليه هذه الاستحالة، وليس الكلام عن جميع الناس، إذ من الناس إبراهيم الذي قال الله عنه "كذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين"، بل قال الله عن المؤمنين عموماً "هم بالآخرة هم يوقنون"، فلو كان تحصيل اليقين بأمر الآخرة مستحيلاً لما

قال الله ذلك. إذن، ما يستحيل على صنف من الناس قد يكون متحققاً فعلياً وليس فقط ممكناً لصنف آخر من الناس.

{ ثم لتُسألنّ يومئذ عن النعيم }

بما أن التكاثر حقيقته أنّه جحيم ، فما هو النعيم في هذه الآية الذي سيُسأل عنه أهل التكاثر الجحيمي؟ النعيم هو أهل الله وكتب الله. بيان ذلك :

أمّا أهل الله ، فعلى رأسهم الرسل ، قال الله تعالى "لنسألن الذين أُرسل إليهم". وقال الله عن الرسول "إذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه". وأمّا كتب الله فرأسهم القرءآن في هذه الأمّة كما قال الله "وإنّه لذكر لك ولقومك وسوف تُسألون". فهذا هو النعيم الذي سيُسأل عنه أهل التكاثر الجحيمي. لماذا؟ لأنه سيُقال لهم مثلاً : لماذا قضيتم كل حياتكم في هذا التكاثر ولم تشتغلوا بالعلم والحكمة والإيمان وهو نعيم في النفس في الدنيا ووسيلة النعيم الأبدي في الآخرة ؟ فإن قالوا : لم تبعث إلينا رسولاً يرشدنا إلى ذلك فكنّا في غفلة، احتجّ عليهم بالرسل. وإن قالوا بأنهم أرادوا شيئاً يشغل عقلهم ويزيد من نورهم فلم يجدوه، احتجّ عليهم بالكتب. فلا تبقى لهم حجّة، إذ لو أرادوا إنساناً فعندهم أهل الله، ولو أرادوا مادّة فعندهم كتاب الله، وليس وراء ذلك شئ يُطلَب في الطبيعة من حيث الكمالات الباطنية والعقلية والروحية.

فصل : تأمل عام في السورة.

إذا نظرنا في موضوع التكاثر عموماً، سنجد أنه يشير إلى معنى السعة. فالنفس تريد السعة، تريد الازدياد من الوجود والتزايد بتجاوز الحدود. لكن، من المقطوع به أيضاً أن النفس لا تتوافق في أحوالها مع البدن. لأن البدن قد يكون مرتاحاً لديه كل وسائل الراحة والمتعة المادّية ومع ذلك تجد النفس بخلاف ذلك كئيبة مغمومة مهمومة. والعكس صحيح. قد يكون ظاهر الحال سيئاً وصعباً ومع ذلك تجد النفس مطمئنة ضاحكة في سلام. فالفرق بين النفس والبدن قائم ومحقق ويعرفه كل شخص بذوق مباشر وتجربة وجدانية لا يحتاج فيها إلى تحليل محلل ولا تفكير مفكر ولا تذكير مُذكر. ثم نحن نعلم أيضاً أن النفس لا يدخل لها شئ من البدن، ليس بمعنى عدم الاستفادة لكن أقصد أن محتويات عالَم النفس مختلفة في طبيعتها وخصائصها عن محتويات عالَم البدن، مثلاً حين يزداد مالك من ألف إلى مائة ألف، فإن هذه الزيادة لن تدخل بنفس وجودها المادّي داخل نفسك، لكن معرفتك بحصول الزيادة واطمئنانك وفرحك بها لما تمثّله من معاني في نفسك، هذا هو الذي يدخل نفسك، ولذلك إذا كنت غافلاً عن حصول الزيادة المالية كأن تكون نائماً أو في غيبوبة مثلاً فلن تشعر بها وإن كانت متحققة فعلياً في العالَم الطبيعي لكن لأنك لم تشعر بها ولم تعتبرها فلا تدخل نفسك مطلقاً لا بذاتها ولا بمعناها. إذن، لا يدخل النفس إلا شئ من داخل النفس. قد يكون المعنى صعباً لكن إن تأملته ستجده صحيحاً. فمدار حال النفس على الأفكار والاعتبارات والرؤى والمشاعر والإرادة والتفسير ونحو ذلك. أي النفس تدور حول الروح وليس حول الجسم. بل اعتبار الأمور الجسمانية إنّما يتمّ باعتبارات نفسانية، ومن هنا يختلف حكم الناس على الشئ الواحد المادّي بالرغم من وحدته، لماذا؟ لأن نفوسهم مختلفة وعقولهم متباينة واعتباراتهم وأمزجتهم متفاوتة. فإذا أضفت إلى ما سبق الحقيقة المجرّبة التي يذوقها أهل التعلم والتأمل

والتفكر والقراءة في كل مكان وزمان، وهي يما يعرف باللذة العلمية ومتعة الاكتشاف والتفكير وبسطة التأمل والإدراك، فسنكون قد وضعنا قدمنا على أوّل طريق فهم رسالة سورة التكاثر. فمَن أراد التكاثر فليتكاثر في العلم، فإنه أقوى تأثيراً وأوسع بسطة وأيسر طريقاً وأدوم نفعاً. وهو من ذاتك وفي ذاتك، خلافاً لأموالك وأولادك الذين هم من خارجك ولهم وجود وعوامل تحرّكهم مستقلّة عنك بدرجة أو بأخرى. وكذلك في الصحبة، النعيم هم الرسل والأولياء والعلماء وأهل الله عموماً، لأن صحبتهم روحية لا مادّية، فنفعهم عام لأصحابهم بينما ضررهم يُبعدونه قدر الإمكان عن أصحابهم، بينما أهل التكاثر فعلاً جحيم لأن صحبتهم مادّية لا روحية، ويريدون أكبر نفع لأنفسهم حتى لو أضرّ بغيرهم لأن الأجسام أنانية حصرية تفصل بينها وبين غيرها في الأخذ والانتفاع، خلافاً للروح والكلمة التي يمكن مشاركتها ونشرها دون أن تنقص من حظّ مصدرها شيئاً بل لعلّها تزيده بل إنّها تزيده فعلاً. وكذلك الحال في الكتب. الكتب من النعيم، خصوصاً كتاب الله تعالى، لأنه لا حدّ له "قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي" ودائماً فيه شئ جديد، دائماً فيه المزيد. والكتاب طوع يدك وتحت إمرتك، تفتحه وقتما تشاء وتغلقه وقتما تشاء وتأخذ منه بقدر ما تشاء. يتجدد على القراءة، وتزداد أبعاده كلّما ازداد عقلك فلا يُملّ، خلافاً لأمور المادّة الجحيمية في أصلها فإنّك كلّما تمكّنت منها كلّما مللتها ونبذتها وقرفت منها واشمأزت نفسك بسببها. فالعلم يزداد نعيمه كلّما حصل عندك المزيد منه، بينما المادّة تنخفض قيمتها كلّما حصل لديك المزيد منها. ومَن لا يملك المال يظنّ أنه كل شئ، ومَن يملك المال يعرف أنه في أحسن الأحوال وسيلة لكسب الفراغ وراحة البال، لكن ماذا ستفعل في هذا الفراغ وبماذا ستشغل البال فهذا أمر لا يحلّه المال من حيث هو مال. ومن هنا كثيراً ما تجد أكبر المصائب النفسانية عند أثرى العائلات المالية، عادة وليس دائماً، والسبب هو كثرة الفراغ بلا شئ له معنى يملأ الفراغ، وكثرة راحة البال مع كون البال والعقل لا يرضى بالراحة بل يريد الاتساع والمعرفة وتوسعة إدراكه ومداركه والسباحة في الوجود مطلقاً، فإن كان المرتاح الفارغ من أهل التكاثر لا يعرف إلا المادّة وحدودها، فماذا سيفعل وقد حصلت لديه المادّة واعتاد على راحتها وسعتها؟ لن يجد في العادة إلا جحيماً يغرق فيه نفسه، كأن يدمن على مخدّر أو يدخل في ألعاب خطيرة ومغامرات مميتة حتى تثيره أو ما أشبه من الأمور الظلامية والجحيمية والغبية بكل بساطة. لكنّه مضطر إلى ذلك للحفاظ على شئ من سلامة عقله الذي فسد واضمحلّ. فالتكاثر في الدنيا يؤدي إلى المقابر، بمعنى أنه دائماً يبدأ كثيراً وجميلاً ثم مع الوقت تضمحلّ قيمته ويعتاد عليه مالكه فيموت أي يصير إلى المقبرة المعنوية، وبعدها يبدز الجحيم في النفس. وهكذا في دوّامة جحيمية ظلامية لا نهاية لها. والمخرج ؟ المخرج هو النعيم. التزام صحبة أهل الله، وإدمان دراسة كتاب الله. وما شابه هذه الأعمال العقلية والروحية والإلهية. فحين يكون هذا العمل هو مركز الحياة، بالإمكان الاستمتاع بأمور الطبيعة كلّها، بل وأكثر من غرقى وهلكى التكاثر الجحيمي. لأنك حينها ستأخذ الطبيعيات في حدودها المعقولة التي لا تخرج بك إلى التطرف المؤذي والضار، وكذلك لأنك سترى الطبيعة كمجلى الرحمة والنور ورموز عالَم الغيب والآخرة فسيكون قدرها عندك أعظم وأكبر ممن ينظر إلى صورتها لكنّه لا يبصر حقيقتها وأبعادها العظيمة. فالدنيا رحمة للعاقل ولعنة للجاهل.

....

(التين)

سورة التين تشتمل على ثلاث حقائق وتربطها برباط واحد. الحقيقة الأولى هي الله. الحقيقة الثانية هي العالَم. الحقيقة الثالثة هي الإنسان. والرباط الواحد الجامع هو الدين. وجوهر هذا الدين هو الله، أي الله من حيث ظهوره في العالَم وظهوره في الإنسان وإنزاله للدين. فالله هو أساس العالَم والإنسان والدين، والله هو المبدأ والمنتهى، ومعرفته بواسطة الدين هي المقصد الأعلى للعالَم والإنسان. ومن خلال النظر في العالَم، يعرف الإنسان نفسه، أي هذه السورة تتخذ هذا الطريق، من العالَم إلى الإنسان. ثم من خلال معرفة الإنسان نفسه، يُعرَف الدين. ومن خلال معرفة الدين، يُعرَف الله. وهذه السورة لا تتضمّن أي تكليف بعمل، فهي سورة علم، والإشارة الوحيدة للعمل فيها هي إشارة غير مباشرة والعمل فيها هو إعمال العقل، في قوله "فما يكذبك بعد بالدين. أليس الله بأحكم الحاكمين". فالسؤال عن التكذيب والسؤال عن الأحكمية يتضمّن بعثاً غير مباشر للإنسان ليجيب عن هذين السؤالين. فهي سورة علم، وتكليفها الوحيد هو التعلّم، وليس بتكليف مباشر على أية حال.

آيات العالَم هي {والتين والزيتون. وطور سينين. وهذا البلد الأمين} ثلاث آيات.

آيات الإنسان هي {لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم.. ثم رددناه أسفل سافلين. إلا الذين ءآمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون.} ثلاث آيات.

آية الدين هي {فما يكذّبك بعد بالدين}. آية واحدة.

آية الله هي {أليس الله بأحكم الحاكمين}. آية واحدة.

إذن العالَم مُناظر للإنسان، فهو ثلاثة تناظر ثلاثة. لكن الدين واحد نزل من عند واحد.

ويوجد ربط بين الإنسان والدين من حيث أن "فما يكذبك" تشير إلى الإنسان. ويوجد ربط بين الدين والله من حيث أن "أليس الله" فرع للآية السابقة عن الدين. ويوجد ربط بين الله ودرجات العالَم والإنسان من حيث أنّه تجلّى باسم "أحكم الحاكمين" وهو اسم الوحدة في الكثرة، إذ "الحاكمين" تشير إلى وجود كثرة حاكمة وهي درجات العالَم والإنسان، كما أن "أحسن الخالقين" تشير إلى خالقين كثر، إذن هي تجلّي الله في العالَم والإنسان من حيث الكثرة. الحاصل: العالَم والإنسان والدين مظاهر الله، والله الحقيقة الوحيدة الجامعة للكل.

هذا مجمل القول في السورة. الآن إلى التفصيل إن شاء الله.

...-...

المقطع الأوّل: عن العالَم.

١-{والتين والزيتون}

التين ثمرة حلوة، الزيتون ثمرة مرّة. فمن حيث أنهما من الثمر، يُشيران إلى الطبيعة والأرض. ومن حيث الحلاوة والمرارة، يشيران إلى الأضداد الطبيعية، مثل الحرارة والبرودة، الجهات المتضادة، الذكر والأنثى، الليل والنهار، وكل الأزواج والأضداد في عالَم الخلق، كما قال الله "ومن كل شئ خلقنا

زوجين". إذن هذه الآية تشير إلى الدرجة الجسمانية، المادّية، الأرضية، الطبيعية، السفلية من العالَم. أي الأفق الأدنى.

لماذا عبّر بالتين والزيتون؟ لأنّه سيربط هذه الآية بالإنسان بعد ذلك، والإنسان من حيث جسمه يجد كمال جسمه بجنس التين والزيتون، أي الثمر إذ الإنسان كائن ثمري في الأصل وليس آكلاً للحيوان ولا لغير ذلك، بل أكمل ما يأكله هو الثمار كما هي في حالتها الطبيعية، ومن أحسن الثمار الحلوة التين، ومن أحسن الثمار المرّة الزيتون، فأشار بالأحسن على ما دون ذلك، وأشار بالجمع بين الحلاوة والمرارة على وجوب توازن جسم الإنسان، فلا يميل إلى أكل الحلو أكثر من المرّ، ولا المرّ أكثر من الحلو.

٢-{وطور سينين}

الطور هو الجبل، مثل قوله تعالى "وشجرة تخرج من طور سيناء، تنبت بالدهن وصبغ للآكلين". كما كلّم الله موسى عند الطور، "جانب الطور الأيمن". والطور يشير إلى الحد والقدر، تقول "خرج عن طوره" أي فقد سيطرته على نفسه وجاوز حدّه الواجب عليه الوقوف عنده. وكذلك الطور يشير إلى المرحلة، كما قال نوح "خلقكم أطواراً" أي طوراً من بعد طور، مثل طور المضغة ثم طور العلقة وهكذا. والطور هو الجبل الذي ينبت الشجر، "شجرة تخرج من طور سيناء" إذ الجبل منه ما يخرج الشجر ومنه ما لا يخرج، فالمقصود بالطور هو الجبل الذي يخرج الشجر، أي الذي يجمع بين ماء السماء وبذر الأرض، وعليه أثر الحياة. والجبل أيضاً يشير بنفس هيئته إلى هذا المعنى الجامع بين السماء والأرض، فهو من جهة راسخ في الأرض، ومن جهة واصل إلى السماء، والطور يضاعف هذا المعنى بكونه جبل ينبت الشجر. إذن الطور يشير إلى مرحلة ومستوى فوق المستوى الأرض البحت، بل يجمع بين الأرض والسماء، وهذا هو حدّه وقدره في العالَم.

ومن هنا نفهم، أن الطور يشير إلى العالم الأوسط، الخيال، النفس، النبوة، الأفق الأوسط. فهو العالَم الأوسط من حيث أنّه برزخي يجمع بين الأرض والسماء. وهو الخيال لأن الخيال يتضمّن صورة حسّية ومعنى عقلي، أو معنى عقلي نزل في صورة حسّية، ولذلك الأمثال من الخيال، لأنها تجمع بين العقل والحس، بين السماء والأرض. والنفس كذلك في المرتبة الثانية من العالَم، ولذلك ذكرها الله في الوسط حين تكلّم عن آدم فقال "إني خالق بشراً من طين. فإذا سويّته، ونفخت فيه من روحي، فقعوا له ساجدين". فالطين هو الأرض، والروح هي الأعلى، وفي الوسط ذكر الله التسوية، والتسوية هي تسوية النفس كما قال تعالى "ونفس وما سوّاها. فألهمها فجورها وتقواها". ولذلك النفس مُلهمة الفجور من حيث اتصالها بالطين، ومُلهمة التقوى من حيث اتصالها بالروح، أي ثنائيتها نابعة من برزخيتها. والطور يشير إلى النبوة، من حيث أن النبوة وسيلة إبلاغ العلم والحكم بين الرب والعبد، فالنبي يجمع بين صلته بالرب وصلته بالعبد، "من يطع الرسول فقد أطاع الله". ثم النبوة من جهة أخرى تشير إلى الأمثال، وهي الأمثال التي يضربها الله في كتابه، وهي خيالية بمعنى أن تأويلها عقلي ومظهرها طبيعي، "وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون". وأخيراً، الطور هو الأفق الأوسط، لقوله تعالى "سنريهم ءاياتنا في الآفاق وفي أنفسهم"، فجمع الآفاق، ولم يقل الأفق، وقال مؤكداً ذلك في آية أخرى من سورة النجم عن رؤية النبي للملَك "وهو بالأفق الأعلى. ثم دنا فتدلّى" إذن هو يوجد "الأفق الأعلى"، ولا أعلى إلا بأدنى ووسط بينهما، ولا يُعقَل معنى الأعلى إلا بذلك فيما يتعلّق بالكونيات والعالَم. ولذلك لمّا قال "وهو بالأفق الأعلى" أشار إلى النزول مرّتين، "ثم دنا" هذه واحدة، "فتدلّى. فكان قاب قوسين أو

أدنى". هذه الثانية. فالدنو هو النزول من الأفق الأعلى إلى الأفق الأوسط، والتدلّي هو النزول من الأفق الأوسط إلى الأفق الأدنى. ونعرف من هنا أنّه تمثّل له في عالَم الحسّ والطبيعة، كما قال الله عن مريم "فتمثّل لها بشراً سوياً". والبشرية هي الجهة الأرضية الطينية، وعلى هذا الأساس رمى الكافر القرءان بأنّه "إن هذا إلا قول البشر" حين أراد نفي أي جهة علوية ومتعالية له، ولذلك أيضاً قال الله "إني خالق بشراً من طين" فحين ذكر أدنى ما فيه وهو الطين قبل تسوية النفس ونفخ الروح ذكره باسم "بشراً". والبشر من البشرة، أي تشير إلى البشرة التي هي جلد الجسم، فتدلّ على الظاهر.

وعليه، {وطور سينين} تدلّ على الأفق الأوسط من العالَم.

ما معنى {سينين}؟ وما الفرق بين {طور سيناء} و {طور سينين}؟ الجواب: كالفرق بين "نبيين" و "أنبياء". فهذا الطور يشير إلى النبوة، والقوّة الخيالية النفسية في الإنسان. ويوازيها من العالَم عالَم الخيال والسماء بمعنى الوسط بين العرش والأرض. أي عالَم الملائكة الذين هم في السموات، "وكم من مَلَك في السموات". كل درجة من العالَم تتصّل بالإنسان وهي في الإنسان والإنسان فيها بدرجة معيّنة من الإنسان. فالعالَم في الإنسان والإنسان في العالَم، بهذا المعنى. كما أن الإنسان في عالَم الطبيعة بطبيعته الجسمانية، وجسم الإنسان في الطبيعة، كذلك الإنسان في عالَم السموات بنفسه، والسموات في نفسه. وكذلك الأمر في الروح العرشية العليا. فليس الإنسان خارج العالَم، ولا العالَم خارج الإنسان. {طور سينين} أي درجة النبيين، والحقيقة التي منها يوجد "النبيين" و "العالِمين".

عالمون وعلماء، مثل نبيون وأنبياء. عالمون تشير إلى العلم المتّصل بالعالَمين مثل الحمد لله رب العالمين. ولذلك يذكرها حين يتعلّق الأمر بالعالَم مفرد عوالم وعالمين، كما قال "وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون" لأن الأمر متعلّق بالأمثال، والأمثال صور من العالَم والخلق والأكوان، فذكر "العالمون". لكن حين يتعلّق الأمر بشئ من وراء العالَم، ويتعلّق بالله تعالى نفسه، فإنّه يقول علماء، مثل "إنّما يخشى الله من عباده العلماء". العالمون إذن تعلّق بالعلم بالعالَم، العلماء تعلّق العلم بما وراء العالَم لأن الله "غني عن العالمين". فمن تعلّق بالله من حيث هو غني عن العالمين، يصير من العلماء. ومن تعلّق بالله من حيث هو رب العالمين، يصير من العالِمين.

نبيون وأنبياء من النبوة. والنبوة نزول من أعلى إلى أسفل. أي سير المعلومة من الأعلى، ومن الله تعالى إلى العبد. لكن العلم حين يأتي في سياق مختلف عن النبوة، مثل عالمون وعلماء، يكون المقصود به هو الصعود من الأسفل إلى الأعلى، أي سير العقل من الصورة إلى المعنى، من الجزئية إلى الكلّية، من الفاني إلى الباقي. ولذلك قال "وتلك الأمثال نضربها للناس" هذه نبوة، الله ضرب الأمثال وأنزلها للناس، بواسطة النبوة، "وما يعقلها إلا العالمون" هذه علم، فالعالمون يعرجون بعقولهم من الأمثال إلى حقيقتها وتأويلها ومعناها المجرّد وفكرتها الخالصة.

وحيث أن النبيين أعلى درجة من العالِمين، وهذا أحد معنى "نبوة" وهي من نبأ أي ظهر وارتفع. وحيث أن الكلام في سورة التين هو عن الربط بين الإنسان والعالَم، قالت الآية {وطور سينين} ولم تقل "طور سيناء". فجاءت بصيغة "فاعلين" حتى تشير إلى النبوة من حيث تعلّقها بالعالَم والأمثال.

{سينين} تشير إلى سيناء وسناء، مثل "سنا برقه"، أي تشير إلى النور. {طور سينين} هو النور البرزخي الواصل بين الأفق الأعلى والأفق الأدنى، والنور المتمثّل في الصور الطبيعية.

الحاصل: الآية الأولى تشير إلى العالَم الطبيعي، والثانية تشير إلى العالم السماوي.

٣-{وهذا البلد الأمين}
لا يبقى إلا أن هذه الآية تشير إلى العالَم الأعلى الروحي. والآيات الثلاث على نفس تسلسل ذكر ظهور آدم في العالَم، أي خلق الطين ثم تسوية النفس ثم نفخ الروح. فاستخلص الإنسان من العوالم الثلاثة.

ومما يعزز كون {وهذا البلد الأمين} تدلّ على ذلك، بالإضافة إلى السياق، وجواب القَسَم في "لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم"، هو أن الله استعمل كلمة الأمين في وصف الروح فقال "نزل به الروح الأمين" وقال عنه "مُطاع ثَمَّ أمين". ويعزز ذلك أيضاً أن الدين الذي سيتكلّم عنه في الآية السابعة هو الدين الذي نزل به الروح الأمين. ثم إن وجود لفظة {هذا} تدلّ على أن الله يتكلّم مع النبي عن شئ حاضر أمامه يصفه له، "وهذا البلد" فالكلام ليس عن شئ غائب بل حاضر أثناء إنزال هذا الكلام. وأمّا تفسير البلد الأمين بأنّه مكّة إبراهيم من حيث قوله "ربّ اجعل هذا بلداً ءامناً"، فهو تفسير بمصداق من مصاديق الآية في أحسن الأحوال، وليس هو المعنى الأوّلي المراد منها، والرابط بين هذا التفسير أي بمكّة وبين الروح والمستوى الأعلى الروحاني والعرشي هو من حيث الرمزية والتناسب، أي كما أن مكّة في الاعتبار الرمزي قبلة ومركز الأرض، كذلك العالَم الروحاني هو قبلة ومركز العالَم. فالحقيقة أن رمزية مكّة تابعة لحقيقة الروح. فالروح هي مركز العالَم، وقبلة الطالبين، لأن الروح هو خليفة الله الحق في العالَم كلّه، ومن الروح تنزل القوّة الإلهية على ملائكة الخلق والحياة والرزق والموت، ثم منهم على بقية العالَم. {وهذا البلد الأمين} أي العرش الروحي، لأنّه المكان الذي تحلّ عليه العطايا الربانية للعالَم. وأشار ب{هذا} إلى الفردية، لأن الروح فرد، ولذلك لا تجد في القرءان جمع "أرواح"، لأن الحقيقة أن الروح فرد، كما أن النور فرد فلا تجد في القرءآن جمع "أنوار".

إذن، {وهذا البلد الأمين} أي الروح. كما أن طور سينين تعني النفس، والتين والزيتون تعني الجسم.

...-...

المقطع الثاني: عن الإنسان.

٤-{لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم}
هذه تشير إلى الروح. بدليل أن "أحسن تقويم" تنطبق على الروح، وليس على الجسم، إذ الجسم قد يخلق الإنسان في أسوأ تقويم ويولد مشلولاً مريضاً وفيه سبعين عاهة وعاهة. وكذلك لا تنطبق على النفس، إذ النفس محايدة في أصل خلقتها كما قال "فألهمها فجورها وتقواها". فالنتيجة أن "أحسن تقويم" لا تنطبق إلا على الإنسان من حيث روحه. وقول الله "خلقنا الإنسان" فذكر الإنسان، يدلّ على أن حقيقة الإنسانية هي الروحانية، أي البشرية طينية لكن الإنسانية روحية. ثم إن قوله تعالى {في أحسن تقويم} مطلق، أي هو الأحسن مطلقاً، {أحسن تقويم} فلا يوجد تقويم أحسن من تقويم الإنسان. وكيف ينطبق هذا على جسم الإنسان، فبالإضافة لما سبق، كمالات جسم الإنسان ليست هي الأحسن. بعض الأنعام والسباع لها كمالات جسمانية أكمل من الإنسان، وبالتأكيد لا يكون الناس في أصل خلقتهم النفسية أكمل من الملائكة من حيث الحسن. {في أحسن تقويم} تدلّ على شئ لا يوجد أحسن منه، ولا ينطبق هذا إلا على الروح، لأن الروح هو الأحسن في العالَم، ولا يوجد ما هو أحسن من الروح، لأنّه أكمل ما صنعه الله تعالى، ولذلك نسبه إليه نسبة خاصّة فقال "ونفخت فيه من روحي". ويؤيد هذا المعنى الآية التالية..

٥-{ثم رددناه أسفل سافلين}

فهذه تدلّ على أن الخلق في أحسن تقويم سبق الردّ إلى أسفل سافلين. وإذ قد علمنا أن أسفل سافلين يشير إلى الطين، لأن "سافلين" تشير إلى العالَم الأرضي، ف"أسفل سافلين" تشير إلى أدنى شئ في هذا العالَم الأرضي وهو الأرض نفسها أي التراب، فالنتيجة أن الردّ إلى أسفل سافلين يشير إلى نقيض "في أحسن تقويم". فالإنسان مخلوق من أعلى نقطة في العالَم وأدنى نقطة في العالَم. أي الإنسان هو الحقيقة الجامعة بين قُطبي العالَم. فمن جهة هو "في أحسن تقويم"، ومن جهة أخرى هو "أسفل سافلين". أحسن تقويم روحه، وأسفل سافلين بدنه. فالإنسان هو الأحسن والأسفل، وهذه الجدلية تفسّر كل الإشكالات التي ترد حول أعمال الإنسان وأخلاقه وشؤونه.

٦-{إلا الذين ءامنوا وعملوا الصالحات، فلهم أجر غير ممنون}

وهذه عن النفس. فالنفس قد تكفر وتعمل الفاسدات، وهو فجورها. وقد تؤمن وتعمل الصالحات، وهو تقواها. ويتحدد مقام النفس في العالَم بحسب ذلك، وهي قابلة للعلو والدنو، إلى العلو على من الملائكة "فسجد الملائكة"، وإلى الدنو تحت الأنعام "إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً".

والإيمان تابع للروحانية، والعمل تابع للبشرية. أي ءامنت بحقيقة ما فوقها، وعملت الصالحات فيما دونها. فإن فعلت ذلك، {فلهم أجر غير ممنون}. الأجر مقابل العمل، وغير ممنون لأنّها إنّما عملت بما في نفسها فلم يمنّ عليها غيرها إذ هي قابلة للإيمان وعمل الصالحات وقابلة للكفر وعمل الطالحات، والمنّ لا يكون إلا على شئ لا يستحقّه الممنون عليه، وحيث أن النفس تستحق بنفس تسويتها النور والنار، فلا مَن عليها إن مالت إلى النور، ولا لوم إلا عليها إن مالت إلى النار.

...-...

المقطع الثالث: عن الدين.

٧-{فما يكذّبك بعدُ بالدّين}

الدين ليس يوم الدين. يوم الدين هو اسم من أسماء يوم القيامة. "إن الدين عند الله الإسلام". "إن الله اصطفى لكم الدين". "ويكون الدين لله". "لا إكراه في الدين". "وطعناً في الدين". "مخلصين له الدين". "إن استنصروكم في الدين". "ليظهره على الدين كلّه". "إخوانكم في الدين". "ليتفقهوا في الدين". وهكذا في عموم الآيات التي وردت بها كلمة "الدين" فالمقصود إمّا دين الإسلام والحق ودين الله، وإمّا الدين كجنس أي جنس الأديان عموماً التي يدين بها الناس.

لكن حين يقول "يوم الدين" فيكون المقصود يوم القيامة. والآيات كثيرة.

وتوجد آيتان قد يستشهد بها البعض على أن المقصود بالدين هو يوم الدين حتى إن ورد "الدين" مجرّداً عن كلمة "يوم". مثل ذلك قوله تعالى "إنما توعدون لصادق. وإن الدين لواقع". "كلّا بل تكذّبون بالدين". باستثناء هاتين الآيتين، لا تجد "الدين" إلا المقصود به الأديان التي يدين بها الناس، ولا تجد يوم القيامة إلا "يوم الدين".

بناء على ذلك، قد يحكم البعض بالقاعدة على الشواذ، فيرى أن "إن الدين لواقع" و "تكذبون بالدين" المقصود بها الدين الذي يدين به الناس، وليس يوم الدين. والمقصود بقوله تعالى "إن الدين لواقع" أي حقيقة الدين وفصله بين الحق والباطل وبين الخير والشرّ بحسب موازين الدين الذي جاء به الرسل والذي هو عند الله، هذا الدين سيقع، وإن لم يقع في هذه الدنيا التي قد يكون فيها الملك للفراعنة الظاهرين في الأرض، لكن سيأتي يوم ويقع فيه الدين ويتحقق على الأرض، يوم يرث الله الأرض ومَن

عليها. والمقصود بقوله تعالى "تكذّبون بالدين" أيسر بكثير، لأنّ الله فرّق بين التكذيب بالدين والتكذيب بيوم الدين، فقال عن قوم من المكذّبين في اعترافهم "كنّا نكذّب بيوم الدين"، ولم يقولوا: كنّا نكذّب بالدين.

المذهب الآخر أيضاً له وجهة، من حيث أن "الدين" أيضاً يتضمّن الآخرة في نفس مفهومه، من حيث أن حقيقته الكاملة تظهر في الآخرة. فالدين في نفس حقيقته أخروي، "عند الله"، وليس دنيوياً إلا عرضاً وبنحو طارئ، ولذلك يقال أن الدين يرتفع في آخر الزمان. طبيعة الدين لا تتلائم مع نشأة الدنيا، بل مع نشأة الآخرة. فمن هذه الجهة، ومع الاحتمال الوارد في الآيتين، قد ترى بعض المفسّرين يحملون الدين على أن المقصود به يوم الدين.

والمذهب الكامل هو الذي يفسّر الدين بمعنى الديانة، ويرى إن كانت الاية التي تحتوي على كلمة الدين لها مصداق أخروى يتّصل بيوم القيامة. وهو مذهبنا.

بناء على ذلك، نقرأ قوله تعالى {فما يكذّبك بعدُ بالدين}. فالمقصود بالدين هنا الديانة أوّلاً والقيامة ثانياً.

بالنسبة لمعنى الديانة. {فما} الفاء هنا تشير إلى أن ما سبق هذه الآية يؤدي إلى عدم التكذيب بالديانة. أي حقيقة الدين تنكشف لمن يعقل ما سبق من آيات. كيف؟ لأن الدين ليس في الحقيقة إلا ما تقدَّم من آيات، بنحو مفصّل. لأن الدين فيه وصف للآفاق، ووصف للأنفس، بنحو يُظهر الحق ويربط الإنسان بالحق. والدين مبني على رؤية الإنسان بجسمه ونفسه وروحه، وعلى أن كمال الجسم في توازن الحلو والمرّ بكل مراتب هذا التوازن، وعلى أن كمال النفس بالنبوّة أصالة أو وراثة، وكمال الروح بالعلم الأعلى. وتفاصيل الدين العملية تأتي إمّا كوسيلة مساعدة لتحقيق هذه الأغراض، أو كصورة تجسّد هذه الأغراض. فالدين ليس إلا سعي لكمال الإنسان بكل درجاته. فما الذي يجعل الإنسان يكذّب بشئ إنّما جاء من أجل كماله. التكذيب يكون إمّا لعدم معرفة حقيقة الشئ، وإمّا لعدم إرادة استعمال الشئ لكونه لا يلائم الذات. كلاهما غير متحقق في الدين، عند من يعقل الآيات المتقدّمة. فالحقيقة تنكشف بالآيات المتقدّمة، والتوازن بين الإنسان والعالَم، ومعرفة مبدأ خلق الإنسان ودرجات وجوده وغايته ونهايته، هذه كلّها تشهد بالحقيقة. وأمّا عدم إرادة الاستعمال، فإنّما تنشأ من عدم اعتبار الشئ وسيلة للكمال، وحيث قد ثبت أن الدين وسيلة للكمال، فلا داعي للتكذيب به بهذا المعنى.

بالنسبة لمعنى القيامة، يشهد عليها قوله {لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم. ثم رددناه أسفل سافلين}. كيف؟ لأن الآية الأولى تتكلّم عن الخلق في الأعلى، وهو المبدأ. ثم الآية الثانية تتكلّم عن الردّ إلى الأسفل. وحيث أن الوجود دائري الحقيقة، أي المبدأ هو المنتهى، ومرجع ذلك إلى أن الله تعالى هو المبدأ، ولا يُعقَل أن ينتهي الشئ إلا إليه كما بدأ وصدر منه، فالنتيجة أن المنتهى لا يكون إلا إلى المبدأ. كما قال "كما بدأنا أوّل خلق نعيده". وقال "لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أوّل مرّة". "إنّا لله وإنّا إليه راجعون". وما القيامة إلا هذه الإعادة إلى الأعلى بعد الردّ إلى الأسفل. فالنفس بدأت في الجنّة، وهبطت إلى الدنيا، بالتالي سترجع إلى الجنّة وتتمّ دائرة الوجود. والدين بمعنى الديانة، دين الحق والإسلام، هو الدين الذي يؤدي بالنفس إلى العروج إلى المبدأ والجنّة، أي يوجّهها باتجاه قطب النور والتقوى، بدلاً من قطب السفل والجهل والفجور والظلمات.

الدين وسيلة النفس للفوز يوم الدين.

...-...

المقطع الرابع: عن الله.

٨-{أليس الله بأحكم الحاكمين}

مقام الوحدة هو مقام نفي الصفة الكمالية عن ما دون الله تعالى. مثل "إن الحكم إلا لله" و "فلله العزّة جميعاً" و "هل من خالق غير الله" و "ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون".
مقام الإفاضة هو مقام إثبات الصفة الكمالية بدرجة ما لكل ما دون الله تعالى بالله سبحانه. مثل "أليس الله بأحكم الحاكمين" فأثبت وجود كثرة من الحاكمين. وَ "العزة لله ولرسوله وللمؤمنين" فأثبت العزة للرسول وللمؤمنين فأثبت وجود كثرة في العزيزين. وَ "تبارك الله أحسن الخالقين" فأثبت وجود كثرة من الخالقين. وَ "يعجب الزرّاع ليغيظ بهم الكفّار" فأثبت وجود كثرة في الزرّاع.
لم يشمّ علم التوحيد من لم يثبت صدق مقام الوحدة ومقام الإفاضة. مقام الوحدة مطلق من كل الجهات، مقام الإفاضة مقيّد بما لا يتناهى من الدرجات. فالله عزيز مطلقاً، والرسول والمؤمنين عزّتهم مقيّدة ونسبية وذات درجة محدودة مهما عظمت بالنسبة للعزّة المطلقة لله. وهكذا في كل صفة أخرى. فالله وجود صرف، وما سواه وجود بالله وعدم بالذات. الله نور، والخلق نور وظلمة ومهما عظم نورهم ففيهم ظلمة أي عدم ما بالنسبة لما فوقهم من النور الإلهي المطلق "وفوق كل ذي علم عليم".

الآية محلّ النّظر، آية تتحدّث من مقام الإفاضة. {أليس الله بأحكم الحاكمين}. وهذا مفهوم، لأنّه كما رأينا إلى الآن في مقاطع السورة، خصوصاً الأوّل والثاني، السورة تتحدّث عن العالمين. أي هي بصدد كشف كثرة العوالم، ودرجات خلق الإنسان، وتناسب العوالم مع الإنسان. فالكلام عن مقام الكثرة والتعدد. أي الكلام عن العالمين. ولذلك ناسب أن يقول {أحكم الحاكمين} تذكيراً بأن حقيق الله تعالى هي التي تُحكم أي تربط وتثبّت وتجمع كل حقائق العوالم والأوادم، وتحكم عليهم، وتحكم بهم، وتحكم فيهم، دنياً وآخرة. فهذه الكثرة العالمية والآدمية، هي في الحقيقة درجات {الحاكمين}، وهؤلاء مظاهر للواحد المتعالي سبحانه الذي هو {أحكم الحاكمين}، وحاكميتهم تجلّي حاكميته سبحانه من عين "إن الحكم إلا لله". فمن أجهل البشر، من يزعم أنّه يُثبت الحاكمية لله بنفيها عن الناس والخلق. بل هذا كفر في نفس الأمر. مَن أنكر كلمة {أحكم} في {أليس الله بأحكم} لا يقلّ في إلحاده عن مَن أنكر كلمة {الحاكمين} في كلمة {أليس الله بأحكم الحاكمين}. الكفر بمقام الوحدة إلحاد، الكفر بمقام الإفاضة إلحاد. الأوّل ألحد في الله، والآخر ألحد في أسماء الله وبالتبعية بحقيقة الله تعالى.

...-...

إشارة

{والتين والزيتون} كلام الله بصورة الرسول والكتب الإلهية.
{وطور سينين} كلام الله بصورة الحجاب.
{وهذا البلد الأمين} كلام الله بصورة الوحي.
{لقد خلقنا الإنسان} الخليفة صاحب مقام التكليم، {في أحسن تقويم} لأنه كلّمه الله بكل طريقة ولم يحصره في بعض مقامات التكليم. فكلّمه غيباً وبرزخاً وشهادة.
{ثم رددناه أسفل سافلين. إلا الذين ءامنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون} أي أهل كلام الله يحفظ الله عليهم عقولهم، لأنهم في حركة عقلية مستمرة فلا يصيبهم الخرف وأرذل العمر "لكيلا يعلم بعد علم شيئاً" بل هم في زيادة مستمرة ما بقوا دنيا وآخرة. "قل رب زدني علماً" و "لدينا مزيد".
{فما يكذّبك بعد بالدين} إذ الدين هو كلام الله، وهو مبني على التصديق به عن قناعة وتعقل.
{أليس الله بأحكم الحاكمين} كتابه أحكم الحاكمين، محكم مترابط معقول لا اختلاف فيه ولا يأتيه الباطل ويهدي للتي هي أقوم وأقسط.

...-...

الخلاصة.

العالَم جسماني ونفساني وروحاني.

آدم جسماني ونفساني وروحاني.

آدم يوازي العالَم.

الدين جاء لكمال آدم.

يوم الدين تظهر للكل حقيقة الدين.

الله ظاهر في كل درجات العالَم ودرجات آدم.

والحمد لله رب العالمين.

....

(الزلزلة)

كل آية في القرءآن لها أكثر من مستوى يمكن قراءتها بها واستعمالها لإضاءة ذلك المستوى. فمن المستويات المهمّة المستوى النفساني، لقوله تعالى "سنريهم ءآياتنا في الآفاق وفي أنفسهم" إذن الآيات لها ظهور في النفس، كل الآيات بلا استثناء. ومن هذا المنطلق، سنقرأ سورة الزلزلة بالاعتبار النفساني إذن الله. وإجمالاً : السورة تبيّن انتقال الإنسان من حال جهله بنفسه إلى معرفته بها (الآية ١ إلى ٤)، ثم من حال معرفته بنفسه إلى حال تحصيل شئ من كمالاتها (من الآية ٥ إلى ٨). فتعالوا ننظر.

{إذا زُلْزِلَت الأرض زلزالها}

الأرض مثال على النفس، لأن النفس مثل الأرض لها حياة وموت، ولها أشجار وأزهار، وتستقبل تنزّلات الحق والروح عليها كما أن الأرض تستقبل ماء السماء.

لاحظ أن الآية تقول {إذا زلزلت الأرض زلزالها} ولم تقل {زلزلت الأرض} فقط، بل أضافت {زلزالها} لماذا؟ لأن الزلزال المقصود هنا نابع من الأرض ذاتها، وليس بسبب عامل خارجي. ما معنى ذلك؟

الزلزال في القرءآن يشير إلى المصاعب والمتاعب والجهد والمصائب بشكل عام، كما قالت الآية "مسّتهم البأساء والضرّاء وزُلْزلوا حتى يقول الرسول والذين ءامنوا معه متى نصر الله". وكذلك في قوله "هنالك ابتلي المؤمنون وزُلْزلوا زلزالاً شديداً". فالإجهاد بشكل عام يؤدي إلى زلزلة النفس. وهنا مفتاح هذه المرحلة في معرفة النفس.

النفس لها حقيقة فطرية ولها شخصية صناعية. وتستطيع التمييز بينهما بالنظر إلى عامل التربية والظروف الأسرية والاجتماعية والبيئية التي ينشأ فيها الإنسان. لاحظ مثلاً أن الطفل يريد أن يعمل شيئاً ويشتهي شيئاً، لكن يأتيه منع من أهله مع صراخ مثلاً، فيمتنع الطفل عن إظهار إرادته الذاتية تلك ويدفنها خوفاً من ذلك الصراخ والتهديد من الكبار الذي لا يستطيع أن يصدّه بسبب عجزه. وهكذا في مراحل التربية يريد الإنسان شيئاً، لكن يجد مقاومة من الخارج تمنعه، فيخاف ويكبت ويقمع طبعه الفردي. ومع الوقت تبدأ تتكوّن لديه شخصية صناعية كأنها ثوب أو قناع فوق نفسه الفطرية التي لو تُرك وشأنه ولم يجد عجزاً ولا منعاً لأظهرها وعمل بحسب مقتضاها أيا كانت. وهذا التناقض بين الفطرة وبين الشخصية يزداد كلّما كانت عوامل القهر والمنع أكثر وأقوى. بهذا تصبح النفس مثل الأرض، فيدسّ في التراب ويدفن فطرته فتصبح تحت الأرض، بينما يتظاهر ويرائي بشخصيته المناسبة لأسرته ومجتمعه بصور وأفكار وقيم وأخلاق ومشاعر وانفعالات ولغة واختيارات كأنها جبال وأبنية وأشجار فوق الأرض.

الآن، بعد أن يكبر الإنسان قد يبدأ بكره هذه الأبنية الصناعية وينتقدها بدرجة أو بأخرى، ويحاول أن يجد متنفّساً لطبيعته الأصلية المدفونة بقدر أو بآخر-هذا طبعاً إن استطاع التعرّف عليها بوضوح. وقد تأتي للإنسان مصائب من خارجه كموت والد أو والدة أو حبيب أو صديق فتؤدي إلى زلزلته وقد تجعله يرجع إلى الله ويتمسّك بدينه-أو ما يظنّ أنه الدين ولو حسب شئ من قشوره-لكن هذا لن يكون رجوعاً حقيقياً وراسخاً وقوياً، لأن الزلزلة لم تأت من النفس، من الباطن، من إرادة حرّة وسعي واعي، لكنّها جاء

من خارج الأرض وبسبب عرضي وطارئ، من قبيل ما قصّه الله علينا في القرءان عن المشركين الذين أشركوا حين كانوا على البرّ ثم بعد أن ركبوا البحر وأوشكوا على الهلاك "دعوا الله مخلصين له الدين" لكن لمّا نجّاهم إلى البرّ "إذا هم يشركون" فعادوا إلى ما كانوا عليه بعد زوال السبب الخارجي الطارئ الذي دفعهم إلى الرجوع إلى الله مؤقتاً. كذلك الحال في أي إنسان يرجع إلى الدين فقط بعد المصيبة الخارجية، فإنّه أوّلاً سيكون تديّنه سطحياً قشرياً وغالباً متعصّباً لا علم ولا فقه راسخ فيه، سيكون جثّة بلا روح، عبوس بلا إحساس، ألفاظ بلا معاني، ومخاريق بلا تحقيق. ثانياً، وعلى الأغلب سيرجع حتى عن هذا النوع من التدين السطحي بعد زوال الآثار المزاجية الذهنية المؤقتة التي أحدثتها تلك الزلزلة الخارجية. فهنا هنا زلزلة للأرض، لكنّ الزلزال ليس {زلزالها} بل هو زلزال غيرها وإنّما وصلها شرر من ناره ثم عاد كل شئ إلى حاله.

ولكن الذي يختار الدخول في الطريقة الإلهية ويسلك بالرياضات الروحية والمجاهدات العقلية النفسية، فإنّه بعد فترة ستحصل له حالة يمكن وصفها بأنّها {إذا زُلزلت الأرض زلزالها}، وذلك حين يتطهر من كل البناء الصناعي للنفس وتُنسَف جبال الأفكار والأخلاق والقيم التي صنعها العجز والرياء والنفاق، فيشكّ في كل شئ، ويرفض أي شئ لا يجد له أساساً راسخاً في عمق فطرته. فيهتزّ كل شئ فوق أرض نفسه حتى ترجع أرضاً مستوياً "لا ترى فيها عِوجاً ولا أمتا".

بعد ذلك سيدخل في المرحلة الثانية وهي..

{وأخرجَت الأرض أثقالها}

مرّة أخرى، لاحظ أنه كان بالإمكان أن يقول: إذا زلزلت الأرض زلزالها وأخرجت أثقالها. وكان المفهوم الظاهر هو أن المخرج الأثقال هو الأرض، لكنّه لم يدع حتى هذا الاحتمال وأعاد ذكر الأرض مرّة أخرى، لماذا؟ السبب الأوّل هو التأكيد على أن الإخراج سيكون من الأرض نفسها، أي نفسك ستخرج ما في نفسك من أثقالها وليس بأي عامل خارجي، كأن تقرأ عن علم النفس أو ما في النفس بواسطة كتب أو كلام غيرك أو شئ من هذا القبيل، كلاّ، لابد أن يكون إخراج ما في نفسك بواسطتك أنت مباشرة، بالتأمل المباشر فيها والمصارحة الذاتية الشجاعة التي لا قيد نفساني ولا عقلاني عليها بأي شكل من الأشكال. السبب الثاني هو الإشارة إلى أن الأرض بعد مرحلة الزلزلة ستتغير وتصبح أرضاً جديدة، وهذا مفهوم لأن النفس بعد زوال طبقة الشخصية الصناعية من فوقها تتجدد وتصبح غير الأرض الأولى من حيث الوصف الكلّي لها. فالأرض في قوله {وأخرجت الأرض أثقالها} هي الأرض النقية الخالية من التصنع والرياء والنفاق والآراء والقيم غير المعقولة وغير الراسخة. خلافاً للأرض في قوله {إذا زلزلت الأرض زلزالها} التي كان عليها من الجبال والأبنية الصناعية الشئ الكثير والذي زال بالكلّية بالزلزلة الكبرى الذاتية الناتجة عن المجاهدة النفسية والرياضة الروحية بسلوك أهمّ أعمال الطريقة التي جمعناها في ثمانية (الخلوة ، التأمل ، الذكر ، الفكر ، الكتابة ، القراءة ، الدعاء ، الصحبة).

الأثقال تعبّر عن كل ما في الفطرة من حقائق وإرادات. كل ما في الذكريات والمخاوف والمكاره التي كنت تتحاشاها أو لا تشعر بها ولا تعي وجودها، هذه الأثقال لابد أن تخرج أيضاً وتواجهها كلّها بلا قيد أر شرط. لأن بعد خروجها ستدخل في المرحلة الثالثة وهي ...

{ وقال الإنسان " ما لها " }

وهنا تبدأ تصبح إنساناً بمعنى الكلمة، لأن الإنسانية هي الروحانية، هي العقلانية، هي الوعي، هي اليقظة، هي المعرفة والإدراك ، باختصار هي القدرة على السؤال العميق. {ما لها} ؟ تبدأ تسأل عن ما النفس، ما فيها، ما بها، ما لها، ما هو منها وما ليس منها، ما تريد، ما هذه الأمور التي تدور في نفسي، سؤال مطلق عن كل ما يخصّ النفس وأثقالها وما خرج منها وما كان عليها وما حدث لها. فهو سؤال تحليلي وفكري وتأملي ونظري في النفس. ستصبح هي موضوع دراستك الأكبر، وأم كتبك الكبرى.

فإذا وجدت هذه القدرة على السؤال المعرفي وزوال أي قيد يمنعك من إدراك نفسك كما هي بدون خوف ولا تردد ولا خجل ولا وجل ولا تبرير ولا شئ على الإطلاق من الحجب التي تمنعك من الرؤية بوضوح. حينها فقط ستصل إلى ثمرة معرفة النفس الكبرى وهي ..

{ يومئذٍ تُحَدِّث أخبارها }

في ذلك اليوم وتلك الحالة ستبدأ نفسك تحدّثك بكل أخبارها، كل حقائقها وشؤونها وما يدور فيها، ستشعر بالخواطر حتى الخفية التي تدور في نفسك، ستعرف كل صغيرة وكبيرة وحتى حين تخدع نفسك ستعرف ذلك وستصبح من أهل آية "الإنسان على نفسه بصيرة. ولو ألقى معاذيره". وحينها تصبح النفس مصدر الأخبار، مصدر الأفكار، مصدر المعاني والحقائق والحقوق، مرجع المعرفة وأساس العلم والعمل.

إلى هنا، انتقلت من الجهل بالنفس وموتها وصمتها إلى العلم بها وحياتها وحديثها. لكن بعد أن تكتشف ما تريده النفس من كمالات وتصبو إليه من درجات، ستصل إلى أوّل طريق الاستنارة والذي هو..

{ بأن ربّك أوحى لها }

النفس لا كمال لها إلا بوحي ربّها. والفرق بين درجات النفس هو الفرق بين مستويات تلقّيها للوحي. فبعض النفوس يتلقّى الوحي مباشرة وهم الأنبياء، وبعضهم يتلقّونه بواسطة الأنبياء وهم أتباعهم من المؤمنين، وبعضهم وبعضهم وهكذا تختلف الدرجات بحسب مقامهم في تلقّي الوحي الإلهي. وفي الجملة المقامات هنا ثلاثة ويمكن الجمع بينها للكامل من بني ءآدم وهي التي ذكرها الله في آخر سورة الشورى {ما كان لبشر أن يكلّمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يُرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنّه علي حكيم}. فالنفس تطلب السعة والراحة، سعتها في العلوّ ، وراحتها في الحكمة. هذا بالنسبة للنفس المستنيرة. لكن النفس المظلمة لا تطلب العلوّ بكلام الله كما هو حال النفس المستنيرة المطمئنة، بل

تطلب العلوّ في الأرض على عباد الله مثلاً فتهلك. وكذلك لا تطلب النفس المظلمة راحتها بالحكمة، لكن تطلبها بالتفاخر بالأموال والرجال كما فعل صاحب الجنّتين مثلاً في سورة الكهف "أنا أكثر منك مالا وأعزّ نفرا". النفس المستنيرة المستيقظة تعرف أن علوّها بتلقّي كلام الله، وغناها بفهم حكمة الله. فأعلى درجات الكلام الإلهي هي {وحياً} وهو الوحي للروح مباشرة إذ ليس بين الله والروح حجاب ولا ترجمان من الرسل، كما هو حال ءادم مثلاً حين قال الله عنه "وعلّم ءادم الأسماء كلّها" فإنّه علّمه بلا واسطة بينه وبينه ولا حجاب ولا شئ. فهذا ظهور كلام الله للروح، ظهور تجريدي مباشر. ثم درجة تحته هي {أو من وراء حجاب} وهو أيضاً كلام الله كالوحي، لكنّه من وراء حجاب، وهذا الحجاب قد يكون الطبيعة بكل ما فيها علوّها وسفلها، كما كلّم موسى مثلاً من وراء حجاب النار، "أن بورك مَن في النار ومَن حولها وسبحان الله رب العالمين" فالحجاب لا يحصر الله ولا يقيّده لكن كلامه يتجلّى في النار فيسمعه مَن شاء الله وكان من المؤهلين له. الطبيعة كلّها حجاب، ولذلك يقول الله "وكأين من آية في السموات والأرض يمرّون عليها وهم عنها مُعرضون"، فالآيات قائمة في الآفاق والأنفس، في السموات والأرض، في الظلمات والنور، في كل شئ له آية جلّ وعلا، فهو يوحي للكون كلّه ويعلّمه ويتجلّى بكل شئ لكل شئ، لكن أكثر الناس عن آيات الله معرضون وبها مكذّبون وعنها غافلون "صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون". "وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون". ثم تحت درجة الوحي من وراء حجاب توجد الدرجة التي يعرفها عموم الناس وهي {أو يُرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء} كما أرسل جبريل إلى محمد "فأوحى إلى عبده ما أوحى" و "تنزّل الملائكة والروح فيها بإذن ربّهم من كل أمر"، فيصير رسولاً للناس يبلّغهم رسالات ربّهم ممثّلاً عندنا نحن بالقرءآن العربي. الدرجات الثلاثة كلام الله، وكل مَن أوتي كلام الله بأي درجة من الثلاثة فقد أوتي كلام الله، ولذلك تقول الآية {أو..أو} فكل واحد قائم مقام الآخر في كونه من كلام الله للبشر. فاعلم ذلك.

بالنسبة لنا أمّة القرءآن، الوحي يتمثّل أعظم تمثّل في القرءآن. فالذي يأخذ الوحي من القرءآن يتحقق بحقيقة من قوله تعالى {بأن ربّك أوحى لها}. وحينها يستنير عقله وتشرق روحه. "وأشرقت الأرض بنور ربّها". فماذا سيحدث بعد هذه الاستنارة العقلية بوحي القرءآن ؟

{ يومئذ يخرج الناس أشتاتاً ليُروا أعمالهم }

الإنسان ليس شيئاً ثابتاً بل هو عمل. ولذلك يُسمّى الله ابن نوح "عمل غير صالح". فلا يوجد كائن يستطيع أن يقول "أنا" إلا الله، أمّا الإنسان فهو عمل، يتبدّل حاله ونفسه وعقله بحسب تبدّل الأسباب التي يأخذ بها وتنوّع الأعمال التي يقوم بها. بهذا المعنى، الإنسان يمكن تعريفه بأنه عمل. فحين تقول الآية {يخرج الناس أشتاتاً ليروا أعمالهم} فإن الناس هم النفوس وأعمالها هي صورتها وتجلّيها، ولذلك أعمالهم تحكم عليهم و"كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً" فالنفس حاسبت النفس بواسطة تجلّي النفس الذي هو عملها.

والكلمة المهمّة هنا هي {أشتاتاً}، لأنك بعد تحديث النفس لك بما فيها وإخراج أثقالها، ستصبح أمام عين قلبك أمور كثيرة داخل عوالم نفسك من أفكار إلى قيم إلى ذكريات إلى آمال وأماني وغير ذلك من شؤون النفس، إلا أن هذه الأعمال الباطنية كلّها ستكون {أشتاتاً} أي مشتتة مفرقة لا نظام يجمعها ولا

تناغم ينسّق بينها ويجعلها في وحدة معقولة مترابطة. فحين يأتي نور الوحي ويشرق على القلب الذي يعقل، ستظهر تفاصيل هذه الأعمال الباطنة لعين القلب وتتميّز عن بعضها لأن نور العقل يميّز ويفرّق ويحدد صفات وخصائص الأشياء. وبعد هذه المرحلة نصل إلى المرحلة الأخيرة في هذه السورة وهي ..

{ فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره. ومَن يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره.}

لاحظ في هذه المرحلة ستبدأ الأعمال المشتتة تنتظم في نظام من الخير والشرّ. فيُقاس كل شئ من حيث كمّية (مثقال) ومن حيث كيفيته (ذرّة)، وسيُحكَم عليه بأنه خير أم شر سواء كان خيراً خالصاً أم شرّاً خالصاً أم خيراً غالباً على الشرّ أم شرّاً غالباً على الخير كما قال في الخمر والميسر مثلاً "إثمهما أكبر من نفعهما". فنور الوحي حين يستقرّ في القلب ويشكّل العقل المستنير يتحوّل العقل إلى ميزان يزن الأمور كلّها فيعرف خيرها من شرّها ويحدد الخفّة والثقل وغير ذلك من أحكام الميزان المشروحة في كتاب الله.

عند ظهور الحكم الفرقاني الذي يفرّق بين الخير والشرّ، حينها تتميّز الأمور وتتضح للنفس ويصبح الإنسان على بصيرة ومستبصراً وبصيراً بالأمور الروحية والنفسية والطبيعية في الجملة.

ملحوظة : لاحظ الدقّة التي قد يصل إليها العقل في تمييز الأمور والحكم عليها المشار إليها بآية {فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً..مثقال ذرّة شرّاً}. العقل المستنير الذي يراعي حتى مثاقيل الذرّ من الخير والشرّ سيختلف في أسلوب حياته عن الغافل والساهي والجاهل والملعون الذي لا يبالي بخير ولا شرّ فيما وراء شهوته الخالصة وهواه الغبي الدني. من قبيل قوم لوط الذين قالوا "ما لنا في بناتك من حق" ولم يقولوا: ما لنا في بناتك من شهوة، لماذا؟ لأن شهوتهم عندهم هي الحق، والحق يتعرّف بحسب شهوتهم، ولا يبالون بأي شئ وراء ذلك. كذلك حال الكثير من البشر من الجهلة والخبثاء الذين لا يبالون بمعايير الحق والعدل والخير والشر. ولذلك، إذا كنت أنت ممن وفقّه الله ورحمه ليصل إلى شئ من الاستنارة حتى يبدأ يراعي الخير والشرّ حتى ولو كان بقدر الذرّ، فاعلم أنك ستتعب في الدنيا حتماً، ولذلك التواصي بالصبر يأتي بعد التواصي بالحق في قوله "وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر"، وأحد أسباب تعبك ستكون أنك ستظهر أمام أكثر الناس كأنك متردد أو متذبذب أو خائف أو جبان أو لا تفهم أو شكاك ومتراجع عن مواقفك، لماذا؟ لأن الجاهل يرى الأمور كلّها أبيض أم أسود، لكن العاقل يميّز ويعرف أن للأمور مستويات وطبقات وزوايا وحيثيات مختلفة. فالشئ الواحد قد يكون فيه تسعين ذرّة خير وسبعين ذرّة شرّ، (لتقريب الفكرة أقول هذا)، لكن الجاهل لا يفهم هذه الدقّة في ملاحظة الأمور بل سينظر في شهوته ومزاجه الحالي وقت حكمه على الشئ ثم إن يلائم شهوته سيقول "هذا خير مطلق"، وإن كان لا يلائم شهوته سيقول "هذا شرّ مطلق"، وبعد ذلك إن كان خيراً سيطلبه ويلعن مَن يعارضه فيه، وإن كان شرّاً سيرفضه ويلعن مَن يدافع عنه، وانتهى الأمر عنده بهذه البساطة. فافترض أن عاقلاً قابل جاهلاً، كيف سيبدو موقف العاقل بالنسبة للجاهل ؟ العاقل سيمدح الشئ تسعين مرّة ويذمّه سبعين مرّة، وسيظهر زوايا مختلفة للشئ الواحد ويقدّم رجل ويؤخر أخرى بسبب صعوبة الوزن وخطورة الاختيار والحكم النهائي على الأشياء. لكن الجاهل سيرى أن العاقل غبي صاحب ذهن ضعيف ونفس جبانة ورأي مذبذب، لا يفهم الأشياء ولا يحسن الاختيار. طبعاً، سبب آخر أن الكثير من الناس (إن لم يكن

أكثرهم) لا يريدون أصلاً أن يوجعوا رؤوسهم ويصدعوها بالنظر في مثاقيل الذرّ من الخير والشرّ والاحتمالات والوجوه في الشئ الواحد، فإلى أن يشرح العاقل وجهة نظره في الموضوع يكون تسعة أعشار الجمهور إمّا نام وإمّا بدأ يشتمه سرّاً وعلانية ولعلّه يتقرّب إلى الله بذلك أيضاً. لكن في المقابل، يأتي الجاهل النائم الذي يكفر الأشياء ولا يبالي بالحقائق، ويطلق قولاً واحداً ساذجاً شاملاً محيطاً والسلام. فيظهر أمام النائمين من بني الإنسان بأنه حكيم الزمان وقطب الأوان ومالك خلاصة العرفان ووارث فلسفة أهل البرهان. ومن جهة ثالثة، قد يدافع العاقل عن شئ بسبب ظهور خيريته له، ثم بعد ذلك يتراجع بسبب تأمله في موقفه السابق ومحاسبته نفسه فيتبيّن له أنه بالغ بقدر ثلاث ذرّات فيرجع ويعلن تراجعه بسبب تلك الذرّات الثلاث التي أغفلها في حديثه السابق، فيظهر أمام الغافلين بأنه تراجع عن موقفه مطلقاً وأنه لم يفهم الأمر من الأساس، بينما الواقع أن الموضوع صار أوضح عنده مع مزيد من التفكر والتدبر فيه. وهلمّ جرّاً. فالذي يريد العرفان والفرقان ويظنّ أنه بذلك سينال الراحة في الدنيا، فليطلب الراحة بالنوم أفضل من طلبها بالعلم. فإن الذي يرى مثقال ذرّة الخير ومثقال ذرّة الشرّ لن يرتاح ولن يريحه الناس وإن ارتاح في باطن نفسه. فاعلم أنك إن سلكت هذا الطريق ستجد المتاعب حتماً، وستواجه الإشكالات الكثيرة قطعاً. لكن البشرى هي التالي : أوّلاً، نعيم مقيم في عمق قلبك وسعة لا يشمّ أعظم الجهلة حتى رائحتها من مسيرة خمسمائة سنة. ثانياً، نعيم مقيم بإذن الله وفضله في الآخرة ودرجة عالية سيتمنّى جهلة الدنيا لو ينالون شعرة منها بالدنيا وما فيها من أوّلها إلى آخرها بكل ظواهرها وبواطنها. فالعلم تعب الدنيا ظاهراً، ونعيمه باطناً. والعلم تعب الدنيا معاشاً وراحة الأبد معاداً. فها قد رسمنا لك الطريق من أوّله إلى آخره إجمالاً لا تفصيلاً، فانظر واختار واحذر فإن الاختيار خطير وإلى الله المصير.

-خلاصة الرحلة-

سورة الزلزلة بهذه القراءة التي قرأناها والتي هي قراءة من بين قراءات كثيرة محتملة وصحيحة، هذه السورة تصبح رحلة للنفس من الثنائية (الفطرة/الصناعية) إلى الوحدة البسيطة. ثم من بساطة النفس إلى خروج ما في بطنها وباطنها وبطونها من أسرارها وكنوزها وحقائقها. ثم من تحوّل النفس إلى كتاب ناطق إلى تقبّل النفس لنور الوحي الإلهي القرءآني الذي يجعلها مستنيرة قادرة على الحكم على الأمور بالخير والشرّ. إلا أنه توجد سور أخرى ستشرح المراحل التالية لمعرفة الخير والشرّ، والتي هي ستتحدث عن اختيار الخير وتفضيله على الشرّ. وإن كان مجرّد وضوح الخير للنفس يكفي بحكم الفطرة المحبّة للخير لكي تختار الخير، وهنا أقصد الخير الحقيقي وليس الخير الذي يسمعه الإنسان في الوعظ السطحي الذي قد لا تقتنع به النفس بسبب عدم قابلية معانيه للاستقرار في عمق النفس التي قد تكون لها إرادة مختلفة عن ما يفترضه ذلك الوعظ. بل الخير الحقيقي هو الذي تميل له النفس البسيطة المستنيرة المدركة لكمالها وموضعه ونقصها وأسبابه فتفضّل كمالها على نقصها. وكمال النفس هو الخير، ونقصها هو الشرّ.

....

(البينة)

السورة تدور حول أربعة محاور: الفكّ والتفرّق والأمر والمصير. وهذه المحاور الأربعة تدور حول شئ واحد وهو الدين. وهذا الدين يقوم على أساس واحد هو البيّنة. ومن أجل ذلك، وحتى تكون دراستنا منظّمة لابد من الانطلاق من المركز إلى المحاور إلى التفاصيل.

البيّنة.

يقول القرءآن في تعريف البيّنة {..حتى تأتيهم البيّنة. رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة. فيها كُتب قيّمة..من بعد ما جاءَتهم البيّنة.}

فخصائص البيّنة:

أوّلاً أنها شئ يأتيك ويجئك لعندك، وليست شيئاً تذهب أنت وراءه وتطلبه. لأنه يقول {تأتيهم البيّنة..جاءتهم البيّنة}. وفرق بين أن تسعى أنت وراء شئ، وبين أن يسعى الشئ وراءك. فالإنسان هنا لا يسعى لتكليف نفسه بالتكاليف الدينية والبحث في الأوامر الشرعية من عند نفسه. بمعنى أن العبد لا يكلّف نفسه بنفسه، بل الله تعالى إن شاء هو الذي يكلّفه ويبعث له رسوله ويبيّن له أمور دينه. ولا أحد مكلّف بأن يسعى هو وراء هذه الأمور أو يخترعها اختراعاً فقط لشغل ذمّته بالأوامر والتكاليف الدينية.

يعارض هذا الاستنباط قوله تعالى في آية أخرى "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين". وقوله "أفلا يتدبّرون القرءآن". ففي مثل هذه الآيات توجد إشارة إلى سعي الإنسان بنفسه ليعرف ما هو الدين والحكم الإلهي، فالإنسان هو الذي سعى ولم تأتيه لحدّ عنده. أقول: المعارض غير دقيق. لأن الآيات المذكورة أوّلاً ليس فيها أمر إلهي مباشر لأحد بالقيام بوضع دين، فالآيات ليست بصيغة أمر مباشر إذ ليس فيها مثلاً "اذهبوا وتفقهوا في الدين" أو "تدبّروا القرءآن" بصيغة الأمر. ثانياً وهو الأهمّ، أن في الآيتين المذكورة وغيرها النبي موجود والكتاب موجود أي البيّنة موجودة وقد جاءت بغير تعمّل من الناس وهي تعرض نفسها لهم بوضوح كما هو اسمها "البينة"، وليست شيئاً مبهماً خفياً لا يفهمه أو يختلف فيه الناس ولا يدركون الحق من الباطل منه بيقين.

ثانياً أنها مكوّنة من عنصرين الرسول والصحف. {البيّنة. رسول من الله يتلوا صحفاً}. والرسول بشر، والصحف مادّة. بمعنى أن البيّنة هي بشر له صفات مخصوصة وهي {رسول من الله} ومادّة لها صفات مخصوصة هي {صحف مطهر. فيها كتب قيّمة}. فلابد من تحقق العنصرين حتى تتمّ البيّنة وتتحقق في الواقع. فإذا فقدت أحد عناصرها اختلّت ولم تَعُد بيّنة تامّة.

قد يعارض هذا الاستنباط قوله في آية التفقه في الدين {ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون} هذه في الإنس، ومثلها في الجنّ بعد استماعهم للقرءآن "ولّوا إلى قومهم منذرين". فلا الفقيه ولا الداعي من رسل الله، ومع ذلك اعتبر الله إنذارهم قومهم بعد ذهابهم إلى الرسول واستماع القرءآن منه والتفقه في الدين عليه. أقول: الاعتراض غير سليم من وجهين. أوّلاً، حين يذهب الإنسان إلى رسول الله الذي يتلو صحف مطهرة، ويتفقه في الدين عليه ويأخذ الدين منه، فإنّه يتحوّل إلى رسول رسول الله، ورسول الرسول له حصّة ما من معنى الرسالة، وكما أن محمد رسول الله وإن كان بواسطة جبريل الذي هو رسول الله لمحمد كما قال "نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين" فتحوّل محمد إلى رسول الله بواسطة اتصاله بجبريل رسول الله، كذلك الإنسان الذي يتّصل بمحمد رسول الله يصبح رسولاً لرسول الله وبحذف الوسائط تصبح له درجة من درجات الرسالة لأنه يعمل عمل

الرسل الذي هو تبليغ رسالة الله كما أخذها من الرسول الأصلي نفسه. فبهذا القدر، يكون عنصر {رسول من الله} لا يزال متحققاً بدرجة ما. ويمكن نقد هذا المعنى بالإشارة إلى اختلاف المتفقهين على رسول الله اختلافاً كثيراً بحيث لم يعد الشخص يعرف من بعدهم ما هو التعليم الحقيقي لرسول الله، وحتى إذا افترضنا أن هذه الطبقة من المتفقهين والداعين قد اجتمعت واتفقت على معاني مشتركة إلا أن القرءآن نفسه يشهد بعدم تساوي جميع المسلمين عند الرسول في الأخذ منه التعلّم عليه بل كان فيهم مَن يريد الدنيا وفيهم من لا يفقه كثيراً مما يقول وفيهم من لا يفهم شيئاً وفيهم المنافقين وفيهم كل هؤلاء، والقرءآن لم يسمّيهم لنا لنميّز بين هؤلاء بأشخاصهم وأعيانهم. لكن حتى لو افترضنا أن هذه الصعوبة غير موجودة، توجد صعوبة ومعضلة أكبر منها وهي تحقق الاختلاف في الطبقة التي تلي هذه الطبقة، وهكذا في كل طبقة بعدها، وهلمّ جرّاً. فما لم توجد وراثة شخصية للرسول كما ورث سليمان داود، انعدم ركن {رسول من الله} من البيّنة. هذا وجه. وفيه ما تراه. ثانياً الآية تقول {رسول من الله} ولم تقل أي رسول، ولم تقل رسول من رسول الله. بل لابد من وجود المعنى الخاص للإرسال {من الله}. والإرسال في القرءآن أمر خاص من الله لإنسان بالقيام بعمل ما، مثل إرسال الله لموسى، وحين أراد موسى لهارون أن يصير له معنى الرسالة لم يجعله رسولاً من عنده نفسه ولم يجعله رسولاً بمجرّد دراسته لعلوم وأحكام الدين على يديه، بل طلب له الرسالة من مصدرها الذي هو الله فقال "أرسل إلى هارون" فالله هو الذي يرسل إلى هارون وليس موسى. إذن، {رسول من الله} تقتضي معنى لا يتوفّر بمجرّد الدراسة الذهنية، ولا مطالعة صحف لسانية، ولا اللقاءات الاجتماعية.

قد يُقال: لكن لعلّ ركن {رسول من الله} فائدته مؤقتة بمهمّة معيّنة، بمعنى أنه بعد إتمام الرسالة وذلك بتوصيل كتاب الله إلى الناس تنتهي الحاجة إلى رسول من الله. فيبقى الركن الأساسي للبيّنة الذي هو الصحف المطهرة. أقول: أوّلاً، هذا ليس نصّاً من الآية، ولا دليل فيها عليه. ثانياً، الآية بيّنت واحد من أعمال الرسول فقالت {يتلوا} وفي سور أخرى "فلا وربّك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلّموا تسليما" وآيات أخرى كثيرة تبيّن أن الرسول مصدر لتبيين كتاب الله، والحكم في النزاعات، والفصل في الخلافات، ولابد من التسليم له تسليماً. مثل هذا المعنى لا يتحقق لأي إنسان ليست له صفة الرسالة بدرجة ما، لأن المفكّر في معاني كتاب الله قد يصل إلى معنى ويقف عنده ويراه هو الحق، وكذلك المفكّر الآخر، وهكذا تتعدد الآراء بتعدد المفكّرين، ولا يمكن لمفكّر أن يُلزم مفكّراً آخر بالتسليم له تسليماً، ولا يمكن لمفكّر أن يكون ملزماً بتحكيم مفكّر آخر لا غير للرجوع إليه في حلّ النزاعات وفهم المتشابهات والقضاء بمقتضى الآيات كما هو الحال مع رسول الله. فمعنى الصحف المطهرة لا يمكن الفصل فيه تمام الفصل بدون التلاوة الرسولية له، فلا تتحقق البيّنة. نعم، قد يتحقق الظنّ، قد يتحقق الاطمئنان مع شئ من التعصّب، قد تتحقق أمور كثيرة ويسير عليها العمل، لكن كلامنا ليس إلا عن {البيّنة} التي هي مركز الدين وقاعدته الكبرى. ثالثاً، التبيّن من أن الكلام الذي تتلوه هو الصحف المطهرة حقّاً لا يتبيّن تمام التبيّن إلا بتلاوة رسول الله له. مرّة أخرى، الكلام هنا عن {البيّنة} وليس عن أي مستوى أقلّ منها من مستويات الظن مهما كان قوياً أو شارف اليقين بحكم وجود الكتاب الإلهي في الأمّة كلّها. لكن لا يخفى أن درجة معيّنة من الشكّ، ولو قدر إبرة، لا تزال موجودة، ويكفي لتعرّف هذا القدر من الشكّ حين تنظر في الفرق بين تعاطيك مع الكلام إذا سمعت رسول الله يتلوه أمامك وأنت تنسخه من لفظه، وبين أن تنظر في ما هو حاصل الآن مثلاً في المسلمين (فضلاً عن غيرهم) من اختلافهم-مهما كان الاختلاف ضعيفاً وغير معتبر عند المحققين-سواء في حفظ جميع الكتاب

من النقص والزيادة، أو حفظ كيفية تلاوته على مستوى الحروف والنقاط والتشكيل والإعراب، أو حفظه على مستوى إدراك معانيه ومقاصده. فالحفظ على مستوى المباني والمعاني لا يتمّ كبيّنة تامّة إلا بأخذ مبانيه من رسول الله وبأخذ معانيه من بيان رسول الله. مثال بسيط وسريع: قوله تعالى في بداية آل عمران "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم". هل توجد فاصلة بين الله والراسخون في العلم أم لا توجد؟ إن قلنا توجد، فالله وحده هو الذي يعلم تأويله، أما الراسخ في العلم فلا يعلم تأويله. وينبني على هذا الفهم أمور. لكن إذا قلنا أن الفصل لا يوجد، فالمعنى أن الله والراسخين في العلم يعلمون تأويله، وينبني على هذا أمور تخالف في مواضع خطيرة المعنى الأوّل. مثال آخر: "وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"، هل "أولي الأمر" هنا هم أشخاص يعيّنهم الرسول أم لا؟ وإن كان نعم، فمَن هم من بعده؟ وإن كان لا، فكيف يتمّ تعيينهم؟ ما هي حدود الطاعة؟ ما معنى الطاعة وهل هي شئ يجوز إجبار الآخر على تقديمه؟ ما معنى "منكم"؟ كل واحدة من هذه المسائل وقعت فيها بحار من الدماء ولا تزال. فالمسألة ليست هيّنة. والأمثلة كثيرة جداً على الاختلاف في مباني وفي معاني كتاب الله. كانت ولا زالت. وهي اختلافات بعضها يتكامل من حيث أنها آراء متعددة حول شئ واحد يمكن الجمع بينها، لكن بعضها الآخر وهو الأخطر لا يتكامل بل يتناقض بل وينبني عليه دماء وأعراض وأخذ أموال. فمهمّة الرسول ليست فقط في تلاوة المباني بل في تلاوة معاني الصحف المطهرة. لأن المباني قد تكون موجودة، ويحصل الاختلاف في المعاني، فلا تنفع المباني في شئ يُذكَر بل تصبح وبالاً على الناس بدلاً من شفاءً وهدى ورحمة كما هو المفترض أن تكون. فلا بيّنة في الكتاب وحده، لأن البيّنة لا تتمّ بدون رسول من الله. يتلو هذا الكتاب لساناً وبياناً، لفظاً وفهماً، صورة وفقهاً، مبنى ومعنى. ويعزز هذا المعنى أنه بعد ذلك تقول الآية {وما تفرّق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البيّنة}. فإذا كان التفرّق يمكن أن يحصل بين الذين أوتوا الكتاب حتى بعد مجئ البيّنة التامّة وهي الرسول والكتاب، فكيف يكون التفرّق مع عدم تحقق ركن من أركان البيّنة وهو الرسول ووقوع الخلاف في مباني ومعاني الركن الآخر! تعزيز آخر لهذا المعنى وهو كون الكتاب وحده لا يكفي: قوله "وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً، أشهدوا خلقهم، ستُكتَب شهادتهم ويُسألون.". إذن المطلوب هو شهادة خلق الشئ قبل الحكم عليه وصف دون غيره. "أشهدوا خلقهم" هو السؤال الحاسم على مَن يصف شيئاً بوصف معيّن. حسناً. نسأل الآن: أشهدت أنت رسول الله تلا هذا الكلام الذي نسمّيه قرءآناً؟ إن كنت شهدت، فقد تصفه بأنه كلام الله الذي تلاه رسول الله. إن لم تشهد تلاوته، فبأي حقّ تشهد أنه على هذه الصورة حقّاً وقد تلاوه الرسول بهذه الألفاظ والنقاط والتشكيلات أي بهذه القراءة أو القراءات، وهذا أوّل البحث، إذ بعد ذلك سنقول: هل شهدت بأن الله أو رسوله قد بيّن أن الآية الكذائية معناها كذا دون كذا، والحكم الكذائي قصده كذا دون كذا أو كذا وكذا دون كذا وكذا؟ إن لم تشهد، كيف تشهد؟ وإن شهدت، فكيف شهدت وعلى ماذا شهدت وأنت مخلوق حادث قبل سنوات وظهور الرسول والكتاب كان قبل أكثر من ألف سنة أو لا أقلّ قبل زمنك أنت. وإن قلت: الأمّة كلّها قالت. نقول: الأمّة أيضاً اختلفت وتفرّقت، ثم الأمّة ليست رسول من الله حتى تحتجّ بتلاوة الأمّة على فرض وجودها واتحادها واتفاقها. نعم، قد يحصل لك ظنّ متاخم لليقين، يكاد يلمس اليقين، يتنفّس هواء اليقين، لكن لا تستطيع أن تقول قد تمّت لي البيّنة التي ذكرها القرءان هنا، لأنك إن قلت ذلك فهذا معناه أنه لن يزيد عندك شئ من العلم والبيان لو افترضنا أن الرسول جاء اليوم وجلس في مكّة وبدأت يتلو القرءان ويبيّن معانيه للإنس والجآن، ومن الواضح أن هذا غير حاصل لا أقلّ لمعظم الناس. الخلاصة: على المستوى الطبيعي، البيّنة غير تامّة، لا من حيث ركن

الرسول ولا من حيث ركن الصحف. أمّا الرسول فلأنه غير موجود في الطبيعة، وأمّا الصحف فلأن الشك دخل في الألفاظ ودخل في المعاني. فماذا بقي من البيّنة إن كان ركناها أحدهما مفقود الشخص والآخر مشكوك النص ؟

بدون وجود موكز متماسك، لابد من وجود تطرّف وشذوذ في الأطراف المعتمدة على ذلك المركز المتهالك. وهذا بالضبط حال الأمّة إلى يومنا هذا. والحق أن البيّنة على مستوى الأمة قد سقطت، والملّة من حيث حجّيتها وحيويتها قد ماتت. والذي بقي هو آثار واحتمالات وأخبار واستلهامات. وقد رجعت الأمّة بذلك إلى عصر الفترة، حيث وقعت الفرقة، ورمى كل فريق الآخر بأنه ليس على شئ، وأنه لن يدخل الجنّة إلا مَن كان على مثل ما هو عليه ولم يخالفه في شئ، والتخرّص على أشدّه، وصار الظنّ عند الواحد هو عين شرعه، مع إظهار التعصّب والتظاهر باليقين والاعتياد على العدوان لإرهاب المخالفين. ولم يعد هناك فرق بين هذه الأمّة ومَن سبقها إلا كما بين النعل وأختها. إلّا أنها امتازت عن مَن سبقها بما هو أعظم وأجرم من بعض الوجوه، وذلك ادعائها كما ادعى آل فرعون في يوسف من قبل "ولقد جاءَكم يوسف من قبل بالبيّنات حتى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولاً كذلك يُضلّ الله مَن هو مسرف مرتاب". فزعمت أن ما وصلها هو تمام الأمر والأمر التمام، والطريقة المثلى عن الآباء الكرام، وما لم تسمعه ممن مضى فالإعراض عنه وتكذيبه هو الواجب أو الأولى. ولن يبعث الله رسولاً لأن ما عندنا يكفينا، وختم الله الرسالة برسولنا. بالرغم من أنه لا يوجد حتى في هذا القرءآن الذي بين أيدينا أن الله لن يبعث رسولاً بعد محمد، ولا أن الرسالة خُتمت، والصلة بالسماء انقطعت، ويد الله صارت مغلولة بعد أن كانت مبسوطة. وإنّما فيه "خاتم النبيين" ومعنى هذه العبارة مختلف فيه ومشكوك فيه بشكّ عظيم. كيف وكل سبب لوجود رسالة في الناس موجود مثله أو ما هو أعظم منه في هذه الأمّة. كيف أسباب وجود الرسالة من أساسها قائمة لا تزال ومتحققة. ويكفي ما في سورة البيّنة لإبطال تلك المقالة. فإن قلت: وما أدراك أن ما تفهمه من القرءآن هو الصواب وقد ذكرت أن الشك في مبانيه ومعانيه متحقق بلا ارتياب؟ أجبتك على قدر هذا المقام بهذا الخطاب: اعتراضك هو عين حجّتي ! إن كنت أنا أقرأ الكلام وأفهم منه شيئاً، وأنت تقرأه وتفهم منه ما يناقض كلامي، وأنا لي آيات كثيرة، وأنت لك آيات كثيرة، فمَن الذي يفصل بيني وبينك؟ هنا أنت بين أن ترميني بعدم الفهم، فأرميك بمثله. أو ترميني بالكفر، فأرميك بمثله. أو ترميني بمخالفة الإجماع، فأردّ عليك بعدم الإجماع أو أني فرد من أهل الإجماع أو أن الإجماع ليس في كتاب الله أو قد كان في كل أمّة من قبلنا مَن ادعى الإجماع فردّ القرءان عليهم ذلك بردود كثيرة منها المطالبة بالبرهان المفصّل الحاضر الآن وليس بدعوى لا شاهد عليها أو أردّ عليك بأن دعوى الإجماع هذه اختلقها القوم لسدّ ثغرة بل فجرة بل هاوية يعلمون بوجودها فستروا عورتهم بما يفضح عقلهم ودينهم وجميع مؤسساتهم أو غير ذلك من الردود التي واحد منها يكفي إن تأملته لرفع القناع وبلوغ الاقتناع. وهذا جواب من أجوبة فقط لردّ ما قلته، وإن كان عندي غيره مما ليس هذا موضعه. وقد قالوا لكل مقام مقال، ولكل علم رجال. فمَن الذي سيفصل بيني وبينك في فهم الكتاب، إن كنت أنا وأنت وكل دارس للكتاب يعتبر نفسه من أولي الألباب ويرى أنه أدرك اللباب. فإن قلت: أنت تزعم ذلك أمّا أنا فأرى أن عقلي ضعيف عاجز عن فهم الكتاب وإنّما أوجع إلى رجال أعلم منّي وهم الذين يعلمون الكتاب. رددت عليك: ولماذا رجعت إلى هؤلاء دون غيرهم وكيف اخترتهم والاختيار مبني على عقل وفهم وشهادة حق وقد أقررت أنت أنك خلو من كل ذلك؟ كيف عرفت أنهم "يعلمون الكتاب" وأنت نفسك لا تعلم الكتاب؟ كيف تشهد على موضوع وتحكم فيه وتختار فيه وأنت لا تعرفه بإقرارك؟ وهل عملك هذا إلا

القول بلا برهان، والشهادة بلا عيان، والخبط بلا عرفان، وعين السفه والتحكم والهوى الذي أدانه القرءآن. وإن كان التعصّب لمن صدف واتفق أن يتربّى الإنسان على التعّصب لهم جائز أو واجب، لكان تعصّب كل أمّة ضدّ رسل الله هو القرار الصائب. الحاصل: لا مفرّ من الإقرار بعدم تحقق البيّنة على مستوى الأمّة ، وأننا في زمن فترة من الرسل، حيث لا حجّة لشخص أو نص بل الحجّة إن وجدت ومهما ضعفت فهي حجّة العقل.

فبما أن قراءة القرءآن لا تفيدنا إن لم تكن تعنيناً، إذ من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه، وبما أن دلالة القرءآن على شخص غير متحققة كما مرّ، ودلالة القرءان الجازمة على معنى واحد (مهما كان مركّباً) يجب على الأمّة التسليم لصاحبه تسليما أو التسليم به تسليما أيضاً غير متحققة كما مرّ، فلا يبقى إلا أن نقوم بواحد من أمرين: إمّا أن نترك القرءآن تمام الترك ونهجره تمام الهجر، وإمّا أن نقرأه بتأويل جديد يكون فيه وحياً يوحي ومُلهِم يُلهم لكن ليست الحجّة في ألفاظه بل في الاحتجاج العقلي المجرّد على ما نستنبطه من قراءته. بمعنى أن يكون القرءآن مصدراً مُلهماً وليس حاكماً مطلقاً. لأن الحكم المطلق بالقرءآن لا يكون إلا حكم الرسول وليس الحكم المستخرج بأفراد يجتهدون بظنون العقول. فإن قيل: هب أن شخصاً قد أوتي وحياً أو مكاشفة فعرف المعنى الحقيقي المقصود لله ورسوله من القرءآن. أقول: هو كذلك في نفسه وعند نفسه وعند مَن يثق به ويؤمن به ويعرفه أو عرّفه الله إيّاه، وليس عند الأمّة ككل. فلهذا الشخص أن يأخذ بما فُتِح له في نفسه، لكن إن أراد إيصاله لغيره فلابد من توسيط حجج العقل. إذن، نحن بين هجر القرءآن أو تأويل القرءآن. أمّا أنا، فأختار تأويل القرءآن. وذلك لأسباب تخصّني ولا تُلزم غيري ولا داعي لكشفها إذ حتى لو كشفتها فلن يصدّقني فيها إلا مطلع على الغيب أو مؤمن بصدقي بسبب فراسته أو معرفته.

ماذا أقصد بتأويل القرءآن؟ أقصد أننا إذا قرأنا كلمة {رسول} مثلاً، فإنها لن تعني شخصاً بعينه، لكنّها تعني العقل مثلاً. أي تأويل القرءآن تأويلاً نفسياً، يعود إلى وصف الحقيقة الإنسانية. وليس هذا بغريب ومنكر في القرءان بحكم أن آياته كلّها لها ظهور {في الآفاق وفي أنفسهم}. وهو أمر قديم ومعروف وتدعمه آيات كثيرة. وحين نقرأ {صحفاً مطهرة} فإننا نحمل ذلك على المعنى المقطوع به وهو الصحف العلوية المكنونة التي لا يمسّها إلا المطهرون، فإن تلك الصحف مقطوع بصدقها وكمالاها ولا شكّ ولا ريب فيها. أو نفسّر الصحف والكتب أنها الموجودات، لأن الموجودات كلمات الله، والآيات ظاهرة في الآفاق والأنفس بالتالي صحف الله المنشورة المقطوع بأنها صحف إلهية من كل وجه هي الموجودات جميعها. وعلى هذا النسق. بمعنى أن نقرأ القرءآن من أجل تنبيه عقولنا، وليس من أجل تشخيص المذهب الصادق لنعادي عليه البشر أو غير ذلك من جهات التعصّب المعروفة التي قد يكون لها وجه إن كان الرسول بيننا وهو الذي يحكم فينا. فلا معنى أن نوجد مذاهب في فهم آية مثلاً إن كان الرسول بيننا ويقول لنا "هذا هو الصواب، وما سواه خاطئ" أو يقول "كل مذاهبكم في هذه المسألة صائبة" وما أشبه. لابد من إقامة الأمّة من جديد على الأساس الحقيقي الذي هو فقدان الرسول وأصالة الشكّ في المنقول. فلا نزعم أن فلاناً أو علاناً من الناس بيننا هو الرسول أو ممثل الرسول الوحيد، ولا نزعم أن فهمنا من القرءآن هو البيّنة التي تقوم بها الحجّة الإلهية على الخلق بالمعنى المقصود في {رسول من الله يتلوا صحفاً مطهرة. فيها كتب قيمة} أو بمعنى أن لإنسانا أو مجموعة من الناس أيا كانت أن تزعم أنها ممن يجب أن نرجع إلى حكمها وإلا خسرنا صلتنا بالله والحق والقرءآن ويجب أن نسلّم لها تسليماً. ولا يكفي أن تقول "الآية تقول كذا" لإثبات علم أو حكم، فتوهم نفسك وغيرك أنه لا واسطة بينك وبين الآية،

بينما الواقع أن عقلك وفهمك وتجربتك وحدود معرفتك وظروفك وتعصبك وأغراضك كلّها وسائط بينك وبين القرءاَن. الآية لا تقول شيئاً. نحن نقول. وما نقوله لابد من البرهنة عليه. وذكر نصّ الآية فقط ليس برهاناً كافياً، لأن الشكّ متطرّق ومفترض ويجب افتراضه في ألفاظ ومعاني الآية. ولذلك لك أن تستلهم من أي آية تشاء، لكن بعد الاستلهام والقراءة، لابد أن تشرح المعنى وكأنك تشرحه لملحد لا يؤمن بالقرءآن. لابد أن تشرح المعنى وتثبته كأنك ستبثّه في الناس أجمعين ممن لا يعرف محمداً ولا قرءاناً. أي الحجّة ليست للأشخاص والنصوص، بل للعقول والبراهين المجردة التي يمكن مخاطبة أي إنسان متعقل ومتعلّم نسبياً بها كما نتكلّم في أي علم وقانون على الإطلاق. بعبارة أخرى: كما أن الرسول جاء بالقرءان لقوم ينكرونه وينكرون ما جاء به وحاججهم لإثبات صدق كلامه ولم يقل لهم "أنا الرسول ولابد أن تقبلوا كلامي لأني قلته ولا شئ غير ذلك"، فكذلك نحن علينا أن نقوم بنفس الشئ مع بعضنا البعض ومع الناس أجمعين، ولا يكفي أن نقول لبعضنا "الآية تقول كذا إذن الحكم كذا" بل لابد من البرهنة وإثبات المنفعة وكأنه لا آية ولا رواية عندنا.

السلطان الشخصي للرسول والقرءآن قد انتهى في الحدود الطبيعية. وبقي السلطان الإنساني للعقول والبرهان، والذي هو أساس السلطان الشخصي للرسول والقرءان على أية حال. فالبيّنة بدأت عقلية ثم صارت شخصية نصية وإن كان بطريقة وهمية، فلابد من خلع هذا الحجاب الوهمي وتأسيس الأمّة من جديد على السلطة العلمية ولا شئ غيرها لا مقال ولا رجال. حينها فقط يمكن الانتقال من مركز متهالك إلى مركز متماسك.

الدين.

تقول الآية بوجود شئ اسمه {دين القَيِّمة}. ما معنى هذه النسبة؟ ما هي {القيمة} هنا؟ الكلمة تحتمل معنى القيمة بمعنى الشئ الذي له قيمة خلاف الشئ الذي لا قيمة له، وتحتمل معنى القيام على الشئ من قبيل قوله "قيّما لينذر" أي قيّم الشئ الذي يصلحه ويقوم بما يوصله إلى كماله اللائق به، ويحتمل معنى الذين يقومون بالأمر الإلهي من قبيل الرسل والأنبياء والملائكة فدين هؤلاء هو هذا الدين الموصوف في الآية الذي هو العبادة والصلاة والزكاة. وكل ذلك صحيح ومفهوم وتتكامل معانيه. بيان ذلك:

توجد خمسة حقائق في الوجود وهي الاسم الإلهي ومقام العزّة وعالَم الروح وعالَم النفس وعالَم البدن. ففي الاسم الإلهي قال "الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى" وهي مبادئ كل ما دونها والكل يرجع إليها. ثم ذكر مرّة العزّة فقال "سبحان ربّك ربّ العزّة" والعزّة صفة العزيز تعالى، فهو مقام تنزّل الصفة الإلهية وظهورها وذلك مقام النبي الأعلى الذي هو الخليفة المطلق في العوالم ولذلك قال "ربّك رب العزّة" فهو ربّ النبي ورب العزة، فالنبي هو مجلى العزّة، ومجلى كل صفة ومعطيها للأكوان كما قال "فلله العزّة ولرسوله وللمؤمنين" والمؤمنين هنا هم القربى الذين قرنهم بالقرءآن وذكرهم في قوله "قل لا أسئلكم عليه أجراً إلا المودّة في القربى" فهي القربى في المقام الأعلى، ومن هنا ورد "سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنّا إلى الله راغبون" فنسب الفضل إلى الله ورسوله بضمير مفرد، لأن رسوله من مقام الإرسال رحمة للعالمين وليس الرسالة المقيدة المخصوصة بقوم معينين، هو معطي ومفيض ماء الأسماء الإلهية على الأكوان وبها يُحيي أرض العالَم من بعد موتها وفقدها لتلك السمات الكمالية الإلهية. إذن، المرتبة المطلقة هي الاسم الإلهي، وتحتها مقام النبي وهو المربوب الأول. ثم يأتي العرش الذي قال فيه "رب العرش" وهو عالَم الروح، ثم "السماء" وهو عالَم النفس، ثم "الأرض" وهو عالم البدن. وهي الآفاق الثلاثة المذكورة في "سنريهم ءايآتنا في الآفاق"، وقد ذكر وجود أفق أعلى فقال عن الروح الأمين "وهو

بالأفق الأعلى" فعلمنا وجود أفق أدنى ولا أعلى وأدنى بلا أفق أوسط. فالأفق الأعلى هو الروح، ثم يتنزّل في السماء ثم يتنزّل في الأرض فيتمثّل بشراً سوياً أو في أي صورة لطيفة أو كثيفة أرضية. ولذلك ورد "ثم دنا فتدلّى. فكان قاب قوسين أو أدنى". فذكر أوّلاً الأفق الأعلى، ثم الدنو، ثم التدلّي. فهذه ثلاثة آفاق. وقال أيضاً عن تنزّل الأمر "يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض" وقال "يتنزّل الأمر بينهن". فالأمر الذي هو روح الله كما قال "الروح من أمر ربّي" يتنزّل في السماء إلى الأرض. فهذه ثلاثة عوالم كلّها ذكر الله أنه ربّها. فنخلص من هنا إلى خمس حقائق على التفصيل والتحليل: الاسم الإلهي ثم العزّة ثم العرش ثم السماء ثم الأرض. أو النور والسرّ والروح والنفس والبدن. فهذه خمسة حقائق لها أسماء كثيرة تشرح زواياها المختلفة وعليها مدار الوجود الذي يجلّيه الدين. وأمّا الهوية الأحدية المطلقة التي قال عنها "هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن" فهذه لأنها كل شئ ولا شئ وفي كل شئ وأعلى من كل شئ، فلا يتعلّق بها دين ولا كفر، لا علم ولا جهل، لا قرب ولا بعد، فلا ينبني عليها دين لأنه لا يخلو منها شئ ولا تخلو من شئ. ومن هنا الدين يبدأ من الأسماء الحسنى، ولذلك بداية الكتاب الإلهي هي {بسم الله الرحمن الرحيم}. إذن الدين يكشف عن وسائل التعلّق بأسماء الرحمة، والفرار من أسماء القهر. هذه زبدة الدين كلّه. ولتبيان هذه الوسائل، شرح دين القيّمة وذكر خمسة أمور توازي الخمسة حقائق السابقة فقال {وما أُمروا إلا ليعبدوا الله ، مخلصين له الدين ، حنفآء ، ويقيموا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة ، وذلك دين القيّمة}.

لاحظ بدءاً أن الخمسة كلّها أعمال. فالدين عمل ومعاملة، ظاهرية وباطنية وغير ذلك من أبعاد وجود الإنسان. الدين لا يكون سكوناً. الدين حركة وعمل وتسبب وكسب وسعي. "وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأن سعيه سوف يُرى. ثم يُجزاه الجزآء الأوفى". فالدين سعي، وليس لك إلا سعيك. فالعبادة والإخلاص والحنيفية والصلاة والزكاة، كل هذه أعمال وتعمّلات واختيارات وسلوكيات وحركات وأسباب. لماذا؟ لأن الإنسان أمامه الاختيار بين التعلّق بأسماء الرحمة أو التعلّق بأسماء القهر. والذي لا يختار واعياً لأسماء الرحمة، فإنه سيختار جاهلاً لأسماء القهر أو سيفضّل طريق القهر على الرحمة ويشرح به صدره فينتهي إلى مآل القهر وهو النار، بدلاً من مجلى الرحمة وهي الجنّة، ولذلك تجد القرءآن يساوي بين الدخول في الرحمة والدخول في الجنّة وينسب الرحمة لله والجنّة لله، فيقول "فيدخلهم ربّهم في رحمته" و يقول "يدخلهم جنّات"، ويقول "رحمتي وسعت" و يقول "وادخلي جنّتي". فالجنّة مظهر الرحمة الإلهية، كما أن النار مظهر القهر الإلهي. والاختيار حركة، الاختيار عمل. "إنّا هديناه السبيل إمّا شاكراً وإمّا كفوراً"، فهو سبيل إذن، سبيل وليس مسكناً وسكناً وسكوناً. والسبيل طريق تتحرّك عليه وتختاره وتمشي عليه وتسافر عليه ومنه لفظ "ابن السبيل".

أوّل الأعمال التي تشكّل دين القيّمة هي {يعبدوا الله}. فذكر الإسم الإلهي الجامع. لأن العبادة هي التعلّق الواعي والاستمداد بالدعاء من الأسماء الحسنى. "قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى".

العمل الثاني {مخلصين له الدين}، وذلك مقام العزّة، بمعنى أن تشهد أن كل سمة كمالية في الوجود هي مظهر الأسماء الحسنى وإمداد الله تعالى لا غير ولا تنسب العطاء الوجودي والكمالي لغيره تعالى ولا تجعل له شريكاً في ذلك على الإطلاق لأنه لا شريك له أصلاً إذ كل ما دونه مفتقر له. فكما أن اللبن الخالص هو الذي لا فرث فيه ولا دم، كذلك السمة الكمالية مثل العلم والقدرة والحياة وغيرها تكون خالصة حين تشهدها من الله وحده، وأيضاً من معاني الإخلاص في الدين هنا هو مشاهدة السمة

الإلهية مثل العزّة في تجرّدها المقدّس والمتعالي عن فرث ودم الزوجية والمحدودية الخلقية التي تبدأ من الروح إلى البدن، أي لا فرث العلويات ولا دم السفليات. ولا يكون ذلك إلا بتجريد نقطة السرّ في عمق الإنسان لهذه المشاهدة وتطهيرها من النظر إلى الخلق العلوي والوسطي والسفلي.

العمل الثالث {حنفآءَ}. ووردت في صيغة الاسم كما أن الروح دائماً ترد في صيغة الاسم ولا يوجد في القرءآن "تروحن" بشكل الفعل. والاسم يدلّ على التحقق الكامل بالشئ والثبات عليه. ثم الاسم يشير إلى الفعل أيضاً بدليل أنه يقول "السارق والسارق فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا" فذكر أن السارق كسب شيئاً، والسارق اسم، والكسب فعل، فدلّ ذلك على تضمّن الفعل في الاسم. كذلك هنا، الحنيف كاسم يتضمّن التحنّف كعمل. والتحنّف هو طريق الروح، وعمل الروح، ذكراً وتعقلاً وتفقهاً وفهماً وفكراً وتعلّماً. باختصار، عمل الروح هو التعلّم بأوسع المعاني وأشملها. فالحنيف هو الروحاني. والحنف من الميل، ورِجل حنفاء بمعنى معوّجة إلى الدخل، كذلك الحنفاء هم الذين يميلون إلى الداخل إلى الباطن إلى الروح، وليسوا فقط من الذين "يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا" وهم عن الآخرة التي هي باطن الدنيا غافلون. فرجلهم أي سيرهم ونظرهم معوّج إلى الداخل الروحي وليس فقط يمتدّ إلى الخارج الطبيعي. ومن ضمن المجال المعنوي لكلمة "حنفاء" في العربية التي هي اللسان الذي نزل به القرءآن، نجد معنى (القوس) ومعنى ميله واضح، وأيضاً لأن الكون هو "قاب قوسين" قوس النزول من الروح إلى البدن، وقوس الصعود من البدن إلى الروح، فالحنفاء هم الذين ينظرون للكون لهذه السعة والتراتبية والقطبية، على عكس الماديين من البشر الذين لا يعرفون إلا بُعداً واحداً مادّياً عادة كالذين اختزلوا أنفسهم في أجسامهم ثم قالوا "ءأذا ضللنا في الأرض أإنا لفي خلق جديد". معنى آخر (الموسى) وهي آلة الحلق ومسح الشعر، كذلك التحنّف هو في أحد أعماله تحليق الوعي في الكون، وحلق شعر المشاعر والخيالات والمحسوسات لبلوغ الروحانيات والعقليات. ومعنى ثالث (الحِرباءة) وهي التي تغيّر لونها، كذلك الروح لأنها حقيقة مجرّدة فهي قابلة للتنزّل في ألوان مختلفة والتمثّل بصور كثيرة. ومثال أخير هو أن الحنيف(مَن حجّ) والحجّ هو العودة إلى الموكز الذي هو الكعبة، وكذلك الروح هي مركز العوالم الثلاثة والحج سفر من الطبيعة إلى الروح لكن بصورة رمزية يعرفها مَن عرف تأويل أعمال الحجّ. وعلى هذا النمط نجد الترابط بين الحنفاء والروح.

العمل الرابع {يقيموا الصلوة} وهنا ندخل في عمل النفس والسماء. وكما أن السماء عادة في القرءآن ترتبط بالأرض، كذلك نجد الصلاة والزكاة مرتبطان عادة في القرءآن. وكما أن الصلاة تتقدّم على الزكاة عادة، كذلك السماء تتقدّم على الأرض عادة. والصلاة فيها معنى الصلة، لأن النفس هي حبل الوصل بين العرش والأرض، إذ العرش روحي مجرّد، والأرض بدني مجسّد، لكن النفس لها اتصال بالروح من حيث المشاعر التي لها التجريد، ولها اتصال بالبدن من حيث الخيال الذي له التجسيد. فالنفس جسر بين العرش والأرض. وجوهر الصلاة عمل نفسي. والصلاة أيضاً من المصلّي، الذي هو التالي في السباق، وكذلك النفس هي التالية للروح في الدرجة الكونية. إقامة الصلاة تنزيل فكر الروح في مشاعرها، وتجريد صور البدن في خيالها. ومن جهة أخرى، إقامة الصلاة تكون بربط المشاعر بالروح، وتنزيل الخيال والمثاليات السماوية على الأرض وجعلها تحكم وتقوم على البدن والطبيعة. "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر" كما أن الصلاة تأمر "أصلواتك تأمرك" والصلاة تخلّق وتوجيه وسلوك كما في آية "إن الإنسان خُلق هلوعاً. إذا مسّه الشرّ جزوعاً. وإذا مسّه الخير منوعا. إلا المصلّين".

العمل الخامس {ويؤتوا الزكوة}. والتزكية تكون بتطهير البدن من النجاسات والأوساخ، وتطهير اللباس من الدرن والنجس، وتطهير المال بالصدقة والمال فرع العمل البدني والظاهر على البدن فهو تابع للبدن كالولد الذي هو امتداد للبدن ومن هنا يقرنهم ببعض "المال والبنون" و "لا ينفع مال ولا بنون" و "أموالكم وأولادكم". فالمال ما كسبته بدنياً بالانتاج، والولد ما كسبته بدنياً بالجماع.

الحاصل: الدين مبني على حقائق خمس مراتب ينتج عنها حقوق خمس مكاسب. حقائقه الأسماء والعزة والعرش والسماء والأرض، وحقوقه العبادة والإخلاص والتحنّف والصلاة والزكاة. القيمة هنا. الذين يقومون على صلاح وإصلاح الناس يستعملون هذا. وهو الدين المناسب للإنسان الذي له مظهرية وجامعية الحقائق الوجودية الخمسة والاتصال بها، و"إنسان" خمسة أحرف، وهو خمس حقائق، وقيمته في خمسة أعمال. أو كلمة "الدين" من خمسة أحرف وكذلك الدين مبني على خمسة كما مرّ. هذه طريقة سهلة لتذكّر زبدة هذا البحث إن شاء الله.

الفك.

{لم يكن الذين كفروا من أهل الكتب والمشركين منفكّين حتى تأتيهم البيّنة} السؤال: {منفكّين} عن ماذا؟ الانفكاك هو فصل الشئ عن الشئ، أو الإقلاع عن الشئ. فالانفكاك لابد له من فاعل للفكّ، ومفعول الفك، وسبب الفك، وشئ يتمّ الانفكاك عنه. والآية تذكر فاعل الفكّ هنا أو الذي يريد أن ينفكّ لكن بشرط توفّر سبب معيّن، والفاعل {الذين كفروا من أهل الكتب والمشركين}، والسبب {البيّنة}. لكن لم تقل الآية {منفكّين} عن ماذا؟ والجواب على هذا معروف بالسياق، كما أن "السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" تعني أن القطع بسبب فعل السرقة المتضمّن في الاسم "السارق والسارقة"، كذلك الحال هنا فالكلام في السورة يدور حول الكفر والبيّنة واتباع الأمر الإلهي ودين القيّمة. فالمعنى هو: {منفكّين} عن كفرهم. فإنه قال {لم يكن الذين كفروا من أهل الكتب والمشركين} فخصص وصفهم بالكفر، والكفر في القرءآن كلّه مرفوض في هذا السياق، بالتالي الانفكاك المقصود المفهوم بسبب تعلّقه بالبيّنة هو الانفكاك عن الكفر. أي لن ننفك عن كفرنا حتى تأتيتنا البيّنة التي تثبت وتوضح وجوب ذلك وأن ما نحن عليه هو كفر وباطل وشر. القرءآن كتاب دراسة وتأمل، وليس كتاب تلقيم أطفال.

توجد إشارة أخرى في الآية تكشف عن سبب إخفاء مفعول الانفكاك عن النصّ الواصف لحال هؤلاء. فالآية تصفهم بأنهم {الذين كفروا}. والكفر هو التغطية والستر ويرتبط عادة بما هو باطل بمعنى أن الكافر يستر الحق ويستر حقّاً وحقيقة ما. فظهر هذا الكفر في كفر الآية لمفعول الانفكاك {منفكّين} فأضمرت وسترت ما يدعون أنهم سينفكّون عنه، لماذا؟ لأنهم هم أنفسهم لا يعرفون ما يريدون الانفكاك عنه، أو لكونهم حين أرجعوا سبب انفكاكهم إلى البيّنة الظاهرية الخارجية (الرسول والصحف) كشف ذلك عن كفرهم لأرواحهم وعقولهم الباطنية والحجّة الداخلية الكامنة في نفوسهم، وهذا الكفر سيحول بينهم وبين الانفكاك حتى بعد أن تأتيهم البيّنة، لأن البيّنة المذكورة ظاهرية، فهي مثل النور الظاهر والخارجي، بينما البيّنة الباطنية الكامنة في كل إنسان وهي روحه فهي النور الباطني الذي يشبه نور العين بينما البينة الرسولية الكتبية تشبه نور الشمس ولا ينفع نور الشمس ما لم يوجد نور العين أي استعداد وقابلية وقوّة في نفس العين الناظرة إلى الخارج. كذلك الحال هنا. {الذين كفروا} هم قوم عمي القلوب، وهذا هو كفرهم. إلا أنهم يتذرعون بعدم توفّر البيّنة الرسولية الصحفية الخارجية. ويشهد لهذا المعنى ما قرره الله على الكفار بقوله "أو تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ ۚ فَقَدْ جَاءَكُم بَيِّنَةٌ

مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ". لاحظ ذكر البينة في الآية مع الإشارة لإنزال الكتاب عليهم. فالكافر بروحه لا ينتفع برسوله كما أن الأعمى لا ينتفع بالشمس والقمر، ومن هنا جعل الله رسوله مثل الشمس والقمر بقوله عنه "وسراجاً منيراً" كما قال في الشمس "جعل الشمس سراجاً" و القمر "وقمراً منيراً". إذن، الكفر شئ يتحقق قبل وجود الرسول، كما أن الإيمان والبصيرة شئ يتحقق قبل وجود الرسول. وبحسب ذلك التحقق سيختلف الموقف من الرسول ودرجات الإيمان أو دركات الكفر به. فنفس وجود الرسول وتلاوته الصحف لا يقدّم ولا يؤخر في جوهر الإنسان، فقد كان الرسول يقرأ القرءآن على جمع من الناس فبعضهم "زادته إيماناً" وبعضهم يسخر "ماذا قال آنفاً" والمتلو نفسه زادهم "رجساً إلى رجسهم". فالطهارة والنجاسة القلبية شئ فردي تماماً، والرسول يأتي بماء يكون طهوراً للمتطهرين وطوفاناً للمتنجسين. إذن، لا ينفكّ الذين كفروا عن كفرهم بمجئ البيّنة، بل مجئ البيّنة يزيدهم كفراً إلى كفرهم. "وليزيدنّ كثيراً منهم ما أُنزل إليك من ربّك طغياناً وكفراً".

قوله تعالى {لم يكن الذين كفروا} الآية، هل هي وصف من عنده أو هي حكاية لما يدّعيه هؤلاء؟ أي هل الله يقول بأن الذين كفروا لن ينفكوا حتى تأتيهم البيّنة المذكورة، أم أن هؤلاء يقولون بأنهم لن ينفكّوا حتى تأتيهم البيّنة المذكورة؟ الذي يسمح بوجود السؤال أمران: الأول التناقض، الثاني عدم النصّ.

أمّا التناقض، فلو قلنا بأن الله يقول {لم يكن الذين كفروا ..حتى تأتيهم البينة}، أي هذا وصف إلهي لهم وليس ادعاء منهم، فالوصف الإلهي خبر عن الوجود وخبره حق وصدق. والتناقض يأتي حين ننظر في ردّة فعل هؤلاء للبيّنة بعد مجيئها، فإنهم لم ينفكّوا عن كفرهم بعدها، بل ذكرت السورة نفسها تفرّقهم وذكرت آيات أخرى إصرارهم على الكفر بل ازدياد كفرهم بسبب الرسول وصحفه. ولا يخفى أن هذا التناقض يفترض أن المقصود بالانفكاك هو الانفكاك عن كفرهم، فلو كان للانفكاك معنى آخر لما تحقق هذا التناقض، ونحن استنبطنا مفعول الانفكاك استنباطاً والنصّ مفقود لأن الله لم يقل "منفكين عن كذا"، وليكن هذا ببالك. فلا يمكن لوصف الله للواقع أن يتناقض مع الواقع.

أمّا عدم النصّ، فإن السورة تبدأ فوراً {لم يكن الذين كفروا} ولم تنصّ على قائل هذا المعنى، فمثلاً لو كان المقصود بها هو حكاية ادعاء هؤلاء لكانت مثلاً: قال الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين أنهم لن ينفكّوا حتى تأتيهم البيّنة، أو شئ من هذا القبيل بحيث يتضح من النص نفسه أن هذا ادعاء منهم وتوقفهم عن التغيّر وتبديل أحوالهم حتى تأتيهم بيّنة تكشف لهم عن وجوب هذا التبديل. إلا أن الآية فاقدة لهذا النصّ المخصص.

نعم، يوجد مخرج من هذا الإشكال بالنظر إلى النصّ نفسه مع عدم الاستنباط وتقييده بما ليس فيه. فأساس الإشكال يرجع إلى أننا نحن قلنا بأن "منفكين" بعدها مضمر غير مذكور وهو الكفر، نعم لم نقل ذلك اعتباطاً بل قراءة للسياق والقرائن. لكن هب أن هذه القراءة خاطئة والاستنباط غير سليم، لبقي معنى {منفكّين} مطلقاً غير مقيّد بالانفكاك عن الكفر، فيغيب الإشكال من أساسه. ومن هنا لابد من التنبه إلى أن ما نعتبره إشكالاً في القرءآن قد يرجع إلى افتراضاتنا واستنباطاتنا وتقييداتنا لنصّه وليست راجعة إلى نفس النصّ. نعم، أقصى ما نستطيع أن نقوله هو: نحن لا نفهم هذه الآية، والسلام. لكن تبديل الآية بحجّة جعلها مفهومة لنا هو عمل غير مبرر، ويفترض أن القرءآن لابد أن يكون مفهوماً لنا إلا فمن حقنا تبديله وتقييده وتخصيصه، وهذا عمل عجيب وافتراض غريب. البقاء في حدود ظاهر النصّ أسلم طريق لعدم تحريف النصّ.

يوجد احتمال آخر يمكن به حلّ الإشكال السابق: ظاهر الآية أن الله هو الذي يحكي حال الذين كفروا وليسوا هم الذين يدّعون ذلك. فالله هو الذين يقول أنهم لم يكونوا {منفكّين حتى تأتيهم البيّنة}. ويعزز هذا المعنى أن الذين كفروا من أهل الكتب والمشركين لن يقولوا نريد بينة هي رسول من الله يتلوا صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة، فمن الغريب أن يدعي هؤلاء مثل هذه الدعوى المفصّلة التي فيها نوع من المديح والتعظيم والتفصيل فهم يريدون "صحفاً مطهرة" وليس هذا فقط بل لابد أن تكون فيها "كتب قيمة". ملحوظة أخرى، أن بعض الذين كفروا من هؤلاء يريدون أن يكلّمهم الله مباشرة، كما في آيات أخرى، ولا يدعون الانفكاك بمجرّد إتيان رسول من الله بل يريدون أن يكونوا هم أنفسهم رسل الله وذكر الله أنهم "استكبروا في أنفسهم". إذن، لا داع لافتراض أن الآية تحكي موقفهم. فالآية وصف إلهي لأن القرءان كلام الله والآية تدخل مباشرة في الوصف. وعليه، فهم الانفكاك عن ماذا يرجع إلى أمر الله. فإذا نظرنا إلى بقية الآيات سنجد الله يقول "وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً" وفي أخرى "لكي لا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل"، وفي ثالثة "ليهلك مَن هلك عن بينة ويحيى مَن حيّ عن بيّنة". فهذه الآيات وأخواتها تشير إلى معنى يمكن فهمه في سياق سورة البينة، وهو هذا: لم يكن الذين كفروا من أهل الكتب والمشركين منفكّين عن احتجاجهم على الله حتى تأتيهم البينة. سيحتجّون بأن الله لم يرسل لهم رسله، وإلا لو أرسلهم لآمنوا بهم واتبعوا آياته.

التفرّق.

{وما تفرّق الذين أوتوا الكتب إلا من بعد ما جاءتهم البيّنة}

في أول آية ذكر {أهل الكتب والمشركين}. وفي هذه الآية لم يذكر إلا {الذين أوتوا الكتب}. ويوجد فرق بين أهل وأوتوا. الذين أوتوا الكتب تشمل كل أمّة أوتيت كتاباً، أي تشمل الأفراد جميعاً بغض النظر عن إيمانهم وكفرهم توحيدهم وشركهم. ولذلك نجد آية القتال "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب" تشير إلى الذين أوتوا الكتاب وليس إلى أهل الكتاب، إذ قد يكون أوتي الكتاب وهم من الذين لا يؤمنون بالله أصلاً، لكن لا يكون من أهل الكتاب إلا إن كان له إيمان بالله أيا كان نوع هذا الإيمان وتفاصيله. فيوجد تقسيم للناس إلى "أوتوا الكتاب والأميين"، على اعتبار أن الأميين هم الذين لم يؤتوا كتاباً بعد وهو حال قوم محمد كما قال الله عنهم "ما آتاهم نذير من قبلك". لكن توجد قسمة أخرى وهذه مثل الواردة في سورة البينة التي تقسم الناس إلى {أهل الكتاب والمشركين} والشرك نقيض التوحيد، فأهل الكتاب هم الذين لهم نوع ما من التوحيد. والمشرك سمّاه الله باسم "المشركين" ولم ينسبه إلى كتاب، بينما أهل الكتاب نسبهم الله إلى كتاب، ومعنى هذا أن أهل الكتاب هم قوم يؤمنون بشئ من التوحيد ولديهم كتاب إلهي الأصل يرجعون إليه ويمكن محاججتهم به، بينما المشرك ليس له إلا عقله وهواه ولا يرجع إلى كتاب يؤمن بإلهية مصدره. ولذلك قال "أهل" الكتاب، فالأهلية مثل قول الآية عن الله "أهل التقوى وأهل المغفرة" تشير إلى نوع من الاتصال والنسبة والأهلية والرابطة. فالأمّة كلّها قد تؤتى الكتاب، لكن ليس كل أفرادها يكون من أهل الكتاب. ومن هنا لما ذكر في آية التفرّق {الذين أوتوا الكتاب} لم يذكر قسيماً لهم، بل أفردهم بالذكر، لأنه اسم جامع للجميع بعد إتيان البيّنة التي هي الرسول والصحف ذات الكتب القيمة، أي الأمّة كلّها صارت من الذين أوتوا الكتاب. ولذلك قال {وما تفرّق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة} والتفرّق هو كما قال مثلاً "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ" فالتفرق على أنواع كثيرة، منه التفرق بين الإيمان والكفر، بين العلم والجهل، بين الإخلاص

والرياء، وغير ذلك من أنواع التفرّق، وعلى رأسها ما شرحته نفس سورة البينة بعد ذلك حين ذكرت فريقين، خير البرية وشر البرية، ومدار ذلك على الإيمان والعمل الصالح.

الله يعرّف الأمور من منظوره هو، وليس من منظور الناس. فحين يقول {وما تفرّق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البيّنة} فإن نفيه للتفرّق قبل مجئ البيّنة لا يعني أنه لم تكن هناك فرقة مطلقاً بين الناس إلا من بعد ما جاءتهم البيّنة. كيف وهو نفسه قال في أوّل السورة أنهم يفترقون على الأقل إلى فرقتين هم أهل الكتاب والمشركين. وإذا دققنا سنجد أنه يقسم أهل الكتاب إلى الذين ءآمنوا منهم والذين كفروا منهم لأنه قال {الذين كفروا من أهل الكتاب} مما يدلّ على وجود الذين ءآمنوا من أهل الكتاب، وهم الذين تحدّثت عنهم آيات أخرى مثل "ليسوا سواء من أهل الكتاب أمّة قائمة..يؤمنون بالله" . فالفرقة كانت موجودة حتى قبل مجئ البيّنة. لكن الله يعرّف الأمور من منظوره وهو المنظور المهمّ والذي عليه مدار الحساب في الآخرة الذي هو يوم الحق، وذلك بالموقف من البيّنة، كما قال "لنسألن الذين أُرسل إليهم ولنسألن المرسلين". وأهل النار يقولون "لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير". فعلاقتك بالبيّنة الإلهية هي التي ستحدد مصيرك. وقال الله "سيريكم آياته فتعرفونها" وقال "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربّك أنه على كل شئ شهيد". بناء على ذلك نفهم معنى النفي المطلق لوجود تفرّق قبل مجئ البيّنة. فالمقصود هو نفي التفرّق الذي له قيمة عند الله، إذ قبل مجئ البيّنة تفرّق الناس حتى إلى أهل الكتاب وغيره لا قيمة له، إذ هي ظنون وتخرصات وأوهام إذ ما أدراهم أصلاً أن الكتاب الذي بأيديهم صحيح أو فهمهم له صحيح لولا الرسول الذي يقطع الشك باليقين ويحكم بالحق على الجميع بما أراه الله. فالأديان كلّها بدون وجود رسول حي تصبح عديمة القيمة بالنسبة لله تعالى وكحجّة تامّة على الناس يوم القيامة. لذلك كلّهم يُعتَبروا كشئ واحد قبل مجئ البيّنة بغض النظر عن التفرّق الواقعي بينهم في أمور كثيرة جدّاً فهذه كلّها كلاشئ عند الله. إذ كلّهم في وقت الفترة، والفترة تجعل الجميع وحدة واحدة من حيث انعدام قيام الحجّة. "وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولا". والرسول بشر يوحى إليه، وليس صنماً ولا دفتراً ولا تخيّلاً ولا اعتقاداً. فالذي لم يجئ إليه رسول الله ويبيّن له ويتلوا عليه الصحف المطهرة، فهو في زمن الفترة ولا حجّة عليه، وتفرّق الناس في هذا الزمن لا قيمة له، ولذلك ينبغي إنهاء هذه التفرّقات إن كانت مضرّة بالناس في اجتماعهم ومعاشهم، ومن يدري، لعل تطهيرهم لحلّهم وتخلّيهم عن هذه التفرّقات الصناعية الخاوية يكون استعداداً لهم يفتح لهم باب تقبّل البيّنة الإلهية. على أية حال، هو تفرّق لا قيمة له عند الله والآخرة، بالنسبة لمن يهتمّ بهذه الأمور وهم يدعون أن تفرّقهم مبني على اعتبارات إلهية وأخروية. دعاوى عريضة من متكلّفين لشئ لم يكلّفهم به أحد ولذلك هي تفرقات مبنية على أمراض عقلية أو مكاسب مالية أو حسابات سياسية. هذا هو الأصل فيها ما دامت غير قائمة على البيّنة، البيّنة الحقيقية طبعاً.

الأمر.

{وما أُمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيّمة.}.

يوجد فرق بين : ما أُمروا إلا أن يعبدوا الله ، مثل " لا تواعدوهن سرا إلاأن تقولوا قولا معروفا"، وبين {ما أُمروا إلا ليبعدوا}. لو كانت الأولى لكان المقصود الظاهر هو أنه لم تأت أوامر من عند الله إلا بكذا وكذا مما ذكره بعدها، بمعنى أننا لم نكن سنرى في أي أمر إلي إلا هذه الخمسة، العبادة والإخلاص والحنيفية والصلاة والزكاة، ولن نجد ولا شئ غيرها على الإطلاق. إلا أنه من الواضح أن الحال ليس كذلك. لأن الكتاب لا يأتي فقط بأوامر متعلّقة بهذه الخمسة تحديداً، بل فيه أوامر من كل شكل ولون،

كالبيع والجهاد والنكاح والمواريث إلى آخره. فلا نصّ الآية ولا الآيات عموماً تشهد لهذا المعنى بالصحة. نصّ الآية هو {وما أُمروا إلا ليعبدوا} ، مثل "إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس" أو "يريد ليطهركم" بمعنى أن اللام في {ليعبدوا} هي لام التعليل وذكر السبب. فإن سألنا: لماذا أمر الله بما أمر وما هو السبب الكلّي لورود جميع الأوامر الإلهية؟ حينها يكون الجواب: ليعبدوا الله والخمسة الكبرى المذكورة في الآية. فهذه الخمسة هي المقاصد الكبرى للأوامر الإلهية. فكل أحكام الشريعة غرضها تفريغ الإنسان وتهيئته لكي يعمل الأعمال الخمسة الكبرى المذكورة في الآية، النكاح والجهاد والبيع والمورايث والأمانة وكل شئ على الإطلاق من العمل الطبيعي والاجتماعي والأخلاقي غرضه الجوهري وعلّته تفريغ الإنسان لهذه الأعمال الخمسة. {ما أُمروا إلا لـ}.

بدون معرفة هذه العلّل الكبرى، يمكن تحريف الشريعة بسهولة. لأن الجهل بالسبب يؤدي إلى الجهل بالمسبب وتغيير وجهة المسبب. فمثلاً، الذي يظنّ أن أحكام الملكية ، كملكية الأرض، راجعة إلى "المصلحة العامّة" وهي مقصدها، فإنه يستطيع تغيير هذه الأحكام بحجّة تبدّل المصلحة العامّة، حتى إن كان صادقاً في الحجّة والمصلحة العامّة فعلاً تبدّلت. لكن الذي يعرف أن أحكام الملكية راجعة إلى تمكين الإنسان من تفعيل إرادته الخاصّة في الأرض واستقلاليته في العيش عليها حتى لا يكون تابعاً لأحد في معاشه وقرارات عيشه وهذه بدورها من أجل تفريغه ليعبد الله مخلصاً له الدين ويكون الدين كلّه لله لا يستطيع أحد أن يكرهه بالتحكم في أرضه ومصدر رزقه وسكنه إلا بإذنه ورضاه التامّ، فحينها لن يستطيع أن يفعل شيئاً يجبر به مالك الأرض على التخلّي عن ملكه بأي حجّة كانت ما لم يأذن ويرضى بذلك. مثال آخر: الذي يظنّ أن أحكام النكاح مبنية على تنظيم الشهوة في المجتمع وتنظيم الشهوة من أجل تنظيم الأنساب وتنظيم الأنساب من أجل تنظيم انتقال الأموال وتنظيم انتقال الأموال من أجل عدم شيوع التحارب وعدم شيوع التحارب من أجل العيش بسلام والعيش بسلام من أجل التلذذ بالدنيا. فمثل هذه السلسلة من العلل يمكن كسرها بسهولة من حلقاتها الأولى كأن يكون الشخص لا يخطط على الإنجاب بالتالي لا أنساب، فيعزل أو أن يكون عقيماً أو يمارس شهوته بنحو لا ينجب ولداً على أية وجه كان، فحينها تنطلق الشهوة بدون أي مراعاة لأحكام النكاح بحجّة صحيحة-حسب هذه المباني-وهي أنها لا تخصّه وإنّما تخصّ التناسل ونقل الأموال، فإذا أضفت إلى هذا أنه لا مال لديه أصلاً لينقله ويهتمّ بنقله لأي أحد كما هو حال أكثر الناس، فلا غرابة من الإعراض الكلّي عن أحكام النكاح حينها. مثال أخير: القتال، الذي يظنّ أن القتال غرضه هو "إظهار مجد الدين والدولة" في الأرض، فإنه لن يتعامل مع القتال كما يتعامل معه مَن يرى أنه "لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض" فيجب تضييق نطاقه إلى أقصى حدّ. فالذي يراه وسيلة لإظهار المجد-أيا كان معنى هذه الكلمة المبهمة التي تحتها الكثير من الدماء والمظالم-لن يكفّ عن القتال أبداً، والذي يراه وسيلة للتفرغ بسلام في أرضه مستقلّاً عن غيره سيكون بنحو آخر. وهلمّ جرّاً. علل الشريعة ليست فعل الخير واجتناب الشرّ، ولا جلب المصالح ودرء المفاسد، فإن هذا كلام عامّ شديد العمومية لا يقدّم ولا يؤخر ولو سألت فرعوناً عن مقاصده لما جاوز هذه الأحرف ولقال : قتل موسى من أجل حفظ الدين وصلاح الأرض ! واقرأ إن شئت تعليله لإرادته قتل موسى كليم الله "ذروني أقتل موسى وليدعُ ربّه إني أخاف أن يبدّل دينكم أو أن يُظهر في الأرض الفساد". فحفظ الدين والعرض والمال والعقل وما إلى ذلك، هذه كلّها أوّل التحريف في شريعة الحق تعالى. وضعوا المقاصد ثم ادعوا عدم إيصال الوسائل إليها فاخترعوا وسائل أخرى. وطبعاً المضمر في كل هذا هو مقاصدهم هم ورؤيتهم هم لما هو خير وشر ومصلحة ومفسدة. فحين يقولون "تصرّف الراعي

على الرعية منوط بالمصلحة" مثلاً، فإن هذا لا يقيّد شيئاً ولا يفيد أحداً، لأن تحديد ما هي المصلحة يبقى مبهماً إلى حدّ كبير، ويكفي أن هذه الطائفة الفاسقة سمّوا بني آدم وعباد الله وخلفاء الأرض بأنهم "رعية" فهل من غرابة بعد ذلك أن كانت مصلحتهم في المحصّلة لا تتجاوز مصلحة البهائم بل هم أسفل وأضلّ سبيلاً. لا يوجد أحد في الأرض ولا في السماء ولا ما بينهما إلا ويريد الخير والمصلحة، الكلام كل الكلام في وسيلة تحصيل ذلك وما تشخيص ذلك. الذي يميّز بين الشرائع والقوانين والأحكام عموماً ظاهرية كانت أو باطنية ليس مقاصدها الكلّية لكن مقاصدها التفصيلية ووسائل تحصيلها السببية. والوسائل أهمّ من المقاصد في تمييز الشرائع، لأن الشرائع قد تتحد مقاصدها وتختلف وسائلها فتتميز إذن بالوسائل. لنضرب مثالاً سريعاً قبل الانتقال من هذا الموضوع المهمّ جدّاً:

هذه مقدّمة الدستور الأمريكي {من أجل تشكيل اتحاد أكثر كمالاً، وإقامة العدل، وضمان الطمأنينة المحلّية، توفير الدفاع المشترك، ترويج المصلحة العامّة، وحماية بركات الحرية لنا ولأجيالنا القادمة، نشرع ونقيم دستور الولايات المتحدة الأمريكية}.

هذا جزء من مقدمة دستور كوريا الشمالية {بناء على وضع قاعدة صلبة من أجل بناء دولة مستقلة وسيادية في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية} وأيضاً ذكروا أغراض الدولة فقال {تقوية وتنمية الجمهورية لتكون دولة اشتراكية تتمحور حول الجماهير، لدولة اشتراكية مستقلّة، ذات اكتفاء ذاتي، ودفاع ذاتي.} ثم ذكروا أغراضاً أخرى مثل وضع {أفضل نظام سياسي} وغايتهم {صلاح الأمّة الاشتراكية} و {الشعب إلهي} كشعار واضع قوانينهم، وتحويل الأمّة إلى {عائلة كبيرة متحدة في عقلها بالاهتمام بالناس وقيادتهم نحو سياسته الرحيمة النبيلة}. إلى آخره.

هذا جزء من المقاصد التي ذكرها الدستور الإيراني. {الجمهورية الإسلامية الإيرانية مقصدها السعادة الإنسانية في المجتمع البشري، وتعتبر تحقيق الاستقلال والحرية والحكم بالعدل والحق ليكون حقّ الناس في جميع أنحاء الأرض}.

أقول: يكفي هذه الأمثلة لإظهار المعنى وتوصيله. الآن انظر في مقاصد هذه الدول، ويمكن ذكر أمثلة أخرى تحيط بكل الدول، ثم انظر ما الفرق بينهما. كل أحد يريد الحق والحرية والسعادة والعدل والخير والمصلحة والنمو والازدهار والتراحم والنبل إلى آخر الكلمات الجميلة التي يعرفها الجميع. فهل إذا نظرنا إلى القوانين الجزئية التي وضعها كل واحد من هؤلاء حتى يصل إلى أغراضه ومقاصده الرائعة البديعة سنجدها واحدة؟ بالطبع لا. ومن الواضح أن الذي يعيش في كاليفورنيا ليس مثل الذي يعيش في بيونغ يانغ أو أصفهان، من حيث تحقق شئ من تلك المقاصد العالية.

وإن نظرت في القرءآن ستجد نفس هذا المعنى، كل شرير وخبيث مذكور كانت لديه مقاصد حسنة أو يظنّ أنه يسير على جادة الصواب ويحسن صنعاً. واقرأ إن شئت قول فرعون "يذهب بطريقتكم المثلى" أي موسى بما جاء به سوف يذهب بطريقهم المثلى، التي لا شئ أمثل ولا أشرف منها، التي بلغت قمّة التشريع والتنظير والتفلسف والتفكير وقل ما شئت مما ينسبه كل واحد إلى ما عنده. أو اقرأ قول إبليس من قبل "أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين" فمنطقه كان أن الأفضل لا يسجد لمن دونه، لأن السجود إظهار للأفضلية، فبما أنه إبليس بحسب المنطق الطبيعي والبرهان الكوني أفضل من آدم فلابد أنه كان ثمّة خلل في الأمر الإلهي له بالسجود أو الخلل في فهم هذا الأمر الإلهي لأن إبليس خارج عنه وإنّما جاء الأمر لمن ينطبق عليه موضوع الأمر وموضوعه هو الأقلّ فضلاً ليظهر أفضلية المسجود له عليه، فإبليس خارج عن الموضوع من الأساس لأنه خير من آدم. هكذا وضع مقصداً من عند

نفسه للأمر الإلهي، وفسّر الوسيلة الشرعية بمقصده الخاصّ، ثم عصى الأمر الإلهي بتلك الحجّة. وحسبك الآية الكلّية الكاشفة عن هذا المعنى القائلة "الذين ضلّ سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً". فحتى الضال يحسب أنه يُحسن صنعاً، "إذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنّما نحن مصلحون. ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يعلمون"، فالمفسد يظنّ نفسه مصلحاً في الأرض وعلمه لا يتجاوز ذلك. فالضال والمفسد وبقية فرقة الظلاميين والظالمين يحسبون في أذهانهم وهم عند أنفسهم من المصلحين العادلين المحسنين. وما عملوه من أعمال غرضه كلّه شريف وقصدهم نظيف وسلوكهم لطيف حتى وإن كان يظهر كالعنيف.

المسألة ليست في وضع الأمر، وضع الأمر سهل. المشكلة ليست في تحديد المقاصد الجيّدة، كل أحد يعرف المقاصد الجيدة حتى الحمار. الموضوع كل الموضوع هو تحديد المقاصد الجزئية، ورسم الأوامر الكفيلة بإيصال الناس لتحقيق تلك المقاصد الجزئية المجسّدة واقعياً للمقاصد الكلّية لأنه لا يوجد في الواقع الطبيعي مقصداً كلّياً وإنّما هي مظاهر جزئية مشخصة. المقصد الجزئى والسبب الجزئى. هذا ما يميّز الأمر عن الأمر والشريعة عن الشريعة.

في الآية محلّ نظرنا نجد الله يحدد هذا المعنى فيقول {وما أُمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة}. فكل أمر إلهي لابد أن يُنظَر إليه على أنه نقطة على محيط دائرة مركزها هذه الأعمال الخمسة وإتمامها بشروطها كلّها. فهذه الآية تشرح المقاصد الجزئية. وفيها أيضاً ذكر الأسباب الجزئية الجوهرية وهي الأعمال الخمسة، ثم بقية الأوامر الإلهية هي أسباب جزئية غرضها تأمين تحقق هذه الأسباب الجزئية وتفريغ الناس وتهيئتهما لإقامتها، فهي وسائل الوسائل. وأما المقصد الجزئى الأكبر المجسّد للمقصد الكلّي الإنساني فهو ما ستذكره الآيات التالية التي ستُختَم بها السورة وذلك في مقطع المصير.

بناء على ذلك، نستطيع رؤية الصورة كرسمة هندسية. يوجد مقصدان ووسيلتان. المقصد الأعلى هو السعادة الأبدية، ووسيلته العليا هي الأعمال الخمسة. المقصد الأدنى هو التفرغ للقيام بالأعمال الخمسة، ووسيلته الدنيا هي كل أمر إلهي ما سوى الأمر بالأعمال الخمسة. أو بصورة أبسط خطّية: كل أمر إلهي سبب للتفرغ للأعمال الخمسة، والأعمال الخمسة سبب السعادة الأبدية، والسعادة الأبدية مقصد ذاتي للإنسان من حيث هو إنسان. وكل أمر للإنسان ينتهي تفسيره وتعليله عند نفس الإنسان.

المصير.

الآيات تتحدّث عن قسمين وهم شرّ البريّة وخير البريّة. فالسؤال الأوّل هو: ما معنى "البرية" ولماذا استعملها في هذا الموضع؟ البرية من اسم البارئ، وهو اسم من الأسماء الثلاثة المتعلّقة بالتكوين المذكورة في قوله "هو الله الخالق البارئ المصوّر". فالتصوير يتعلّق بالأجسام كما قال "يصوّركم في الأرحام". والبرء للنفوس ولذلك ربطه موسى به حين قال "توبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم". فبقي الخلق للروح، لأن آدم وبني آدم بالتبع من جسم ونفس وروح كما قال "إني خالق بشراً من طين. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين". نعم، هذه الأسماء الثلاثة تنطبق على كل شئ لكن يمكن حملها على التمييز إذا اجتمعت بناء على التغاير في المعنى بقرينة ذكرها مجتمعة ومرتّبة ترتيباً يوازي ترتيباً ما مشاراً له في القرءآن، فكما رأينا في آدم ذكر الطين ثم التسوية التي هي للنفس "ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها"، ثم الروح. والروح أعلى من النفس، والنفس أعلى من الجسم. فحين

نجد الآية تذكر اسم الخالق وبعده البارئ وبعده المصوّر، يمكن أن نستنبط الإشارة إلى الاسم المتعلّقة بالروح والنفس والجسم على اعتبار أن الاختلاف في الأثر يقتضي اختلافاً ما في السبب، وبما أن طبيعة وشؤون الروح تختلف عن النفس وهذه تختلف عن الجسم، فمن المفهوم أن يتعلّق بكل واحدة اسم إلهي يختلف عن الآخر. قرينة أخرى أن البرية من البارئ المتعلّقة بالنفوس هو أن الآية التي تشير إلى تسوية النفس تذكر إلهامها الفجور والتقوى، والنفس وسط بين اثنين أضداد، ولذلك تجد سورة الشمس نفسها تشير إلى ثنائيات الشمس والقمر وَ النهار والليل وَ السماء والأرض، ثم أفردت النفس لكنّها ذكرت ثنائية في إلهام النفس وهي فجورها وتقواها. ومن هذه الثنائيات أيضاً ما هو أمامنا الآن في سورة البيّنة. لأنها ذكرت {شرّ البرية} و {خير البرية}. الروح روح وهو أمر ربّاني واحد مستقرّ "الروح من أمر ربّي" و "ما أمرنا إلا وحدة" و "كل أمر مستقر" . أمّا الجسم فهو خلق طيني متعدد متغيّر "كل مَن عليها فان" و "إنّا لجاعلون ما عليها صعيداً جُرُزا". فتبقى النفس في الوسط، وهي التي سيكون لها وعليها الحساب، ولها الخلود، فالنفس هي المحصّلة لآثار الروح والجسم وما يريده الإنسان بهما ويصرّفهما فيه. فالنفس قابلة لأن تكون شرّ البرية وقابلة لأن تكون خير البرية، لأنها مُلهمة فجورها وتقواها وأي الاتجاهين سلكت ازدادت من أثره فاتصفت بصفته. وبما أن الآية تقول {شرّ البرية} على الإطلاق، {خير البرية} على الإطلاق، يشير إلى أن الإنسان قد يكون أعظم مبروء على الإطلاق سواء في الخير أو الشرّ، لكن هذا الدليل ينحصر في البرية النفسانية، وليس المخلوقات الروحية التي هي أعلى من النفس، فإن كون الإنسان الذي تشير إليه الآيات خير البريّة لا يعني أنه خير الخليقة، وكذلك كونه شرّ البرية لا يعني أنه شرّ المصوّرين في الطبيعة. لأنها تحصر الأمر في البريّة. لكن على اعتبار أن النفس جامعة كمالات الروح والجسم، وكون النفس المتروحنة لها فضل على الروحانيات الصرفة من حيث مقاومتها للجسم والجواذب الأرضية والظلامية، والمجاهد خير من القاعد، فالنتيجة أن خير البريّة تكون له ميّزة على الأرواح العلوية كلّها، ولعلّه بهذا المعنى "سجد الملائكة كلّهم أجمعون" لآدم.

السؤال الثاني: شرّ الشئ وخير الشئ يشير إلى وجود درجات بينهما. فحين يقول {شرّ البرية} و {خير البرية} فكأننا نقول: أفضل مَن في المدرسة و أسوأ مَن في المدرسة، فهذا لا يعني عدم وجود إلا هذين الصنفين من الطلاب، بل يشير إلى وجود ما بينهما من منازل. وهكذا هو الحال. الآيات هنا تشير إلى القطبين، القطب الأعلى وهم خير البرية، والقطب الأدنى وهم شرّ البرية، لكن بينهما درجات ومنازل كثيرة كما قال تعالى "يرفع الله الذين ءامنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات" وقال "هم درجات عند الله"، فهذه درجات في الخير، لكن قال أيضاً "إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار" مما يشير إلى وجود دركات في النار فهي ليست منزلة واحدة فقط، وهذا مفهوم لأن سبب دخول النار يختلف في الشدّة وحيث أن الجزاء من صنف العمل فلابد من وجود تعدد في مستويات شدّة النار، فالذي يقتل طفلاً ليس كالذي يقتل خصماً من نفس عمره وهيئته، والذي يسرق ألف ألف أسوأ ممن يسرق ألف. نعم الأوّل قاتل والثاني قاتل، فمن حيث القتل كلاهما في النار، لكن من حيث شدّة القتل وحيثياته تعددت مستويات النار. وهكذا الأوّل سارق والآخر سارق، فمن حيث السرقة كلاهما في النار، لكن من حيث كمّية المسروق وظروف السرقة وأسبابها وأحوال المسروقين وكيفية إنفاق المال المسروق وبقية حيثيات السرقة اختلف مستوى التعذيب. فالسيئات تشترك في السوء، والسوء يخلق النار، لكن تختلف السيئآت في الشدّة، والشدّة تخلق دركات النار. "جزاءاً وفاقاً". إذن، شرّ البرية وخير البريّة يشير إلى أكبر شرّ وأكبر

خير يمكن للبرية أن تقوم به. ولذلك حين ننظر في الآيات سنجد أنها لا تذكر إلا نوعاً محدداً من السيئات والحسنات. فليكن هذا ببالك.

لنبدأ من حيث بدأ الله. {إن الذين كفروا من أهل الكتب والمشركين ، في نار جهنّم ، خالدين فيها ، أولئك هم شرّ البرية.}. لاحظ قبل أي شئ أنه رجع وذكر {أهل الكتاب والمشركين} بعد أن ذكر "أوتوا الكتاب". فمن الواضح أن هذا التفريق بين أهل الكتاب وأوتوا الكتاب ليس اعتباطياً ولا عشوائياً، بل هو مصطلح قرءاني ثابت ويستعمله الله في محلّه فقط. فلمّا ذكر أهل الكتاب قرنهم بغير أهل الكتاب وهم المشركين. لكن حين ذكر أوتوا الكتاب لم يذكر غيرهم لأنه مفهوم شامل جاءه رسول وأوتي كتاباً بغض النظر عن قبوله له وإيمانه به وكيفية تعامله معه. نرجع. الآية تدلّ على عمل واحد وهو عمل القلب. لأن الكفر والشرك من المواقف القلبية العقلية الذهنية. أي الفكر والإرادة. فالكفر والشرك موقف علمي إن شئت في أصله. بالتالي شرّ البرية هم العلماء إذا فسدوا، وليس غيرهم من طوائف الناس وأصنافهم. وشرّ الأعمال عمل العقول إذا انحرف وأظلم. وأخطر الأمور الدين إن ضلّ أهله. ولذلك في قبال الذين كفروا سيذكر {الذين ءامنوا وعملوا الصالحات}. مما يشير إلى أن الكفر المقصود هو ما يضادّ الإيمان ويضادّ عمل الصالحات، وبهذين المعنيين ورد الكفر في القرءآن، فالكفر ليس فقط كفر الفكر والاعتقادات بل هو كفر السلوك والتصرفات، ومن التصرفات الكفرية مثلاً "مَن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون"، ومنها أيضاً القتال في الدين وإخراج الناس من ديارها بغير حق "اقتلوا المشركين حيث ثقفتموهم" وسمّى الذين قاتلوا النبي ومن معه وأخروجهم من ديارهم بسبب أقوالهم وأديانهم كفاراً. فالكفر فكر وسلوك. كما أن الإيمان فكر وسلوك. أي يتعلّق بالقوة النظرية والقوة العملية الإنسانية. يتعلّق بالفهم وبالإرادة. قل ما شئت من اصطلاحات بعد استيعاب المقصود. ولذلك نجد صيغة هكذا {الذين كفروا} ولم يقل: إن الكفار، أو: إن الكافرين من أهل الكتاب والمشركين. فلم يذكر صيغة الاسم، بل ذكر صيغة تجمع اسماً وشكلاً أقرب للفعل، فقوله {الذين} اسم ثابت، لكن {كفروا} فعل متغيّر. ولذلك اكتفى به بينما فصّل الجانب الإيماني الذي يشير إلى الأصل الثابت وعمل الصالحات الذي يشير إلى الفعل المتغيّر حين ذكر خير البريّة. نعم، بالنسبة للمشركين، أشار إليهم بالاسم، فمشكلتهم هي الشرك، فالقلب إذا انطوى على الشرك كان عمله هباءً منثوراً بحكم "إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء". فأهل الكتاب فيهم الذين كفروا وفيهم الذين ءآمنوا، لكن المشركون ليس فيهم إلا المشركون. وبهذا المعنى، نفهم أن كفر أهل الكتاب يتضمّن بُعداً نظرياً وعملياً، لكن المنظور إليه فقط في المشركين هو البعد النظري فقط لأن إبطال أصل التوحيد نسف لقيمة أي شئ ما سوى ذلك عند الله. إلا لو قلنا باحتمال آخر للآية وهو أن {الذين كفروا} قيد يتعلّق بأهل الكتاب وبالمشركين على السواء، فيكون المقصود أنه يوجد في أهل الكتاب فريقان الأوّل الذين كفروا والآخر الذين ءآمنوا، ويوجد في المشركين أيضاً فريقان الأوّل الذين كفروا والآخر الذين ءامنوا. ويكون التمييز حينها راجع إلى مصدر الشرك، بمعنى إن كان مصدره نظر فكري صادق النيّة في طلب الحق لكن لسبب لأو لآخر وقع في الشرك، فحينها يكون في حكم الذين ءامنوا من حيث إيمانهم بالحق وسعيهم له وإن أخطأوا، وينطبق على هذا الصنف قوله تعالى "ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به". فيكون قيد "لا برهان له به" إشارة إلى أنه شخص لم يُعمل عقله ويفكّر في الأمر وأخذ الشرك تقليداً لآبائه مثلاً أو تعصّباً على الموحّدين لغيظ وغضب أو مصلحة مالية وسياسية يريدها بعداوتهم وكسر دعوتهم. لكن بخلاف هذا الصنف هم الذين يدعون مع الله إلهاً آخر لكن لديهم بحسب صدقهم مع أنفسهم برهان يعتمدون عليه، ومن هذا الصنف بعض كبار الفلاسفة

والمفكّرين شرقاً وغرباً قديماً وحديثاً، فإنهم قوم أصحاب تفكير ونظر ومع ذلك توصّلوا إلى الشرك بمعنى أو آخر من معانيه. فيخرج هذا الصنف من كونهم {الذين كفروا} لأنهم لم يكفروا الحق بمعنى إنكاره لكنهم اعتقدوه وطلبوه، ولم يكفروا عقولهم بل أعملوها لكنهم أخطأوا والخطأ وارد في كل تفكير واجتهاد سواء تعلّق بالأصول العلمية أو الفروع العملية والعلّة في الخطأ واحدة بل لعلّها في العلميات والنظريات أشدّ منها في العمليات والمادّيات السطحيات، فالذي يجيز الخطأ في الاجتهاد في الفروع ولا يجيزه في الأصول إنّما هو متعنّت مكابر لا يبالي بالموازين في سبيل تحقيق مصلحة تجميع بشر في أحزاب معيّنة لأغراض ما عهدناها إلا دنيوية بحتة تشبه الفرعنة. هذا، ثم نقول أن "المشركين" تحتمل أكثر من معنى، وبناء على بعض هذه المعاني يصبح الكثير جدّاً من الموحدين هم من المشركين! مثلاً، إذا حملنا الشرك على ثنائية الألوهية، فيبقى السؤال: ما هي الألوهية؟ إن قلت بأن الألوهية هي الصفة الكمالية، مثلاً القدرة والحياة والعلم والغنى والرحمة، فالجواب: كل هذه الصفات قد أثبتها القرءآن نفسه للموجودات، فقال عن بعض البشر "وغدوا على حرد قادرين" فأثبت لهم القدرة، وقال في الرحمة "أرحم الراحمين" مما يشير إلى ثبوت صفة الرحمة لكثير من الكائنات، وقال عن ذاته "وهو العلي العظيم" ومع ذلك قال عن فرعون "علا في الأرض" فأثبت له العلو، وقال عن موسى "أنت الأعلى" فأثبت له عين اسمه "سبح باسم ربّك الأعلى". وقال في القوة "أعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل". وهكذا القرءآن من أوّله إلى آخره في إثبات صفات الله للكائنات العلوية والسفلية، فالله يدبّر الأمر ومع ذلك توجد "المدبّرات أمرا"، والله يتوفّى الأنفس وملك الموت "يتوفاكم" و "توفّته رسلنا". وهلمّ جرّاً. فإن قلت أن الألوهية المنفية عن الكائنات هي صفات الكمال، فمن الواضح أنه تعريف قاصر. إن قلت أن الألوهية هي الثبوت في الوجود، أو الوجود نفسه، فهذا أيضاً ثابت لكل شئ في العلم الإلهي ولم يكن إلا موجوداً "وهو بكل شئ عليم". فما هي الألوهية التي مَن أثبتها لاثنين كان مشركاً؟ سؤال فيه خلاف بين الموحدين أنفسهم! فالقضية ليست بهذه السهولة بل تحتاج إلى فكر ونظر بل بعض الموحدين نفى قيمة الفكر والنظر ولم يعتبر إلا المكاشفة الصريحة والواردات النورانية من قبل الحق تعالى لمعرفة ذلك، وبعض هؤلاء إن لم يكن كلّهم أنكر إمكانية معرفة الألوهية أو كنه الألوهية، والمحصلة أن الألوهية غير قابلة للإدراك والمعرفة، فعلى أي أساس بعد ذلك يكون الشخص "مشركاً" إن كان الشئ الذي سيشرك به غير قابل للعلم وغير قابل للإدراك وغير قابل للتعريف بالبرهان الصادق؟ فإن قلت: الألوهية هي الاستقلالية في الوجود فالذي يثبت الوجود المستقلّ لأي كائن غير الله فهو مشرك وكل كائن فوجوده مرتبط بالله. قلنا: أوّلاً، لا يوجد موجود مستقلّ عن الآخر وعن الوجود عموماً، لأن كل شئ مرتبط بكل شئ بوجه أو بآخر. ثانياً، فكرة الاستقلالية في أحسن الأحوال مستنبطة من القرءآن وغير منصوص عليها فيه لفظياً، ولذلك خالف بعض المسلمين في هذا المعنى أو قال به ولم يفهمه ولم يحققه. ثالثاً، مستقلّ وغير مستقلّ تشير إلى وجود تعدد في ذات الوجود فمنه وجود مستقلّ وهو الله هنا ومنه وجود غير مستقلّ وهو كل شئ سواه، وهذا التعدد في الوجود بحد ذاته يدخل في حيرة، لأنه كيف تعدد الوجود وما هو الوجود الذي تعدد؟ إن قلت بوجود أشياء وبوجود الله، فهل كانت تلك الأشياء موجودة دائماً أم حدثت بعد عدم؟ إن كانت موجودة دائماً، أزلاً وأبداً، فهي إذن قائمة ولا يمكن إبطالها، فهي في المحصّلة الواقعية مستقلّة، ثم إن كانت حدثت بعد عدم دخلنا في إشكالات لها أوّل ولا آخر لها، ولابد من إثبات التغيّر في ذات الموجد لها والسؤال عن مصدر هذه الموجودات بعد العدم فضلاً عن أن القرءآن نفسه لا يشير إلى هذا الحدوث المطلق بعد العدم المطلق أبداً لأنه يثبت علم الله بكل شئ حتى قبل الخلق

كما في أوّل سورة الحديد وغيرها فضلاً عن معاني الأسماء الحسنى وحقائقها. فإن قلت: الألوهية هي الوجود المطلق بينما ما سواها هو الموجود المقيّد، والمطلق لا يكون إلا واحداً لأنه مطلق فلو حدّه شئ لما كان مطلقاً. قلنا: هذا وإن سلّمنا به فإنه يواجه اعتراضات كثيرة منها أنه في أحسن الأحوال استنباطات من القرءآن وليس نصّاً قرءآنياً لا في ألفاظه ولا في ترتيب حجّته، وثانياً أن الكثير جدّاً من المسلمين أنفسهم لو تذكر لهم هذا المعنى لأنكروه عليك بل لعلّهم يكفّرونك ويعتبرونك متمنطقاً متزندقاً أو متكلّفاً ما لا يعلم. وعلى هذا القياس تأمل بقية البحث في التوحيد. الذي أردته من هذا العرض السريع ليس إلا إثبات أن موضوع التوحيد والشرك ليس بسيطاً ساذجاً يستطيع أي أبله أن يأتي فيه بفصل الخطاب بكلمة أو كلمتين. فمن الوحدة الشخصية للوجود إلى الوحدة المشككة إلى وحدة واجب الوجود نزولاً إلى الشابّ الأمرد الجالس على سطح عمارة الكون، توجد معارك ومعارك من الأفكار والنظريات والأدلّة التي لعلّها تستغرق العمر ولا تنفد، نسأل الله عنايته وهدايته. وبناء على ذلك، يصحّ لدينا اعتبار {الذين كفروا} قيداً على أهل الكتاب والمشركين على السواء. فالذين يطلبون الحق بالعلم والفكر والبرهان والكشف والسعي تجاهه بحسب حقيقته، لا يستوون مع مَن قلّد كالقردة أو أخذ عقيدته بالتربية أو عن الثقة أو جرياً مع نصّ مشكوك في فهمه أو في ثبوته بفهم مشكوك في صحّة عقل صاحبه ومخلوط باستعجاله وقصوره وسطحيته وعدم استحضاره الآيات والأبحاث والأفكار التي تداولها أهل النظر في الموضوع وقلّبها واعتبرها بجدّ وجهاد واجتهاد. بعبارة واحدة، الذي يكفر ويغطّي عقله فهو من الذين كفروا. ومَن أطلق عقله وفكّر ونظر فهو من الذين ءآمنوا. ومن هنا نجد ذمّ الله ينطلق عادة على {الذين لا يعقلون} و يدعوهم إلى التفكّر {أولم يتفكّروا في أنفسهم}. فإذا صفا العقل لتفكيره وتأمله وتبصّره، فقد استقام الإنسان أصلاً وإن أخطأ فرعاً. وإذا أنكر العقل والدراسة والتعلّم والبحث والنظر في الآفاق وفي الأنفس وفي البراهين والبيّنات، فقد انحرف أصلاً وإن اتّفق صدفة أنه قال بلسانه أو توهم بخياله ما يشبه الحق في نفس الأمر والواقع الوجودي. ومما يعزز هذا المعنى أنه في آيات النور قال {والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة} فأطلق، ولم يقيّد الذين كفروا هل هم من أهل الكتب أم من المشركين، بالرغم من أن الآيات تتحدّث عن قسمي النورانيين والظلاميين، فدلّ ذلك بكل القرائن السابقة على أن وصف {الذين كفروا} يشمل جميع الأصناف، سواء كانوا من أهل الكتب أم من الأميين أم من المشركين أم أي صنف آخر من الناس.

بما أننا ذكرنا هذا الأمر لنتممه بإشارة أخرى إلى واحدة من أهم أسباب الشرك الذي يقول به أهل الفكر وليس شرك المغفّلين من طلاب المال والسياسة : تعدد الآثار في الوجود. فالسبب الذي قد يدعو البعض إلى الشرك هو نفس السبب الذي جعل القرءآن يثبت أسماء حسنى كثيرة لله تعالى. فالأسماء الحسنى تتعدد تعدداً يمكن وصفه بالأصلي والفرعي والثمري، والتسمية مستلهمة من الصورة نفسها ومن قوله تعالى "كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤكي أكلها كل حين" وكذلك من فهمنا للشجرة المباركة في آية النور والتي فهمناها على أنها تعني الأسماء الحسنى. لنضرب مثلاً: الرحمة أصل. قال الله "كتب ربكم على نفسه الرحمة" وأثبت لنفسه الرحمة. لكن هذه الرحمة لها فروع في الأسماء، فيوجد اسم الرحمن وهو فرع ويوجد فرع آخر هو اسم الرحيم ويوجد فرع ثالث هو اسم أرحم الراحمين ويوجد فرع رابع هو خير الراحمين وهكذا وبكل ذلك ورد القرءآن. ثم هذه الفروع لها ثمار، وهي تجليات هذه الأسماء فمثلاً تعليم القرءآن من ثمار اسم الرحمن، "الرحمن. علّم القرءآن". تنوير الذين يذكرون الله ذكراً كثيراً ويسبحونه بكرة وأصيلاً من فروع اسم الرحيم. وحين أراد يعقوب الدعاء لحفظ

أولاده قال "فالله خير حافظاً وهو أرحم الراحمين" فلم يذكر إلا اسم أرحم الراحمين دون الرحمن والرحيم. وكذلك في آية "رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين" ذكرت اسم خير الراحمين وليس اسم أرحم الراحمين. فهذه كلّها فروع حقيقية لها آثار حقيقية وليست اعتباطية ولا عشوائية، فالقرءآن جاء على هذه الشاكلة دون سواها. مثال آخر: المغفرة أصل. من فروعها أسماء متعددة مثل الغافر "غافر الذنب"، والغفور "وهو الغفور الرحيم"، والغفّار "استغفروا ربكم إنه كان غفْارا"، وذو مغفرة و خير الغافرين وهكذا. ثم ثمار هذه الأسماء تختلف بحسب اختلاف مواردها ومجالاتها ومتعلّقاتها، واستقراء القرءآن يكشف بإذن الله عن هذه الفروق وليس هذا مجال هذه الدراسة لكننا نشير إشارة لإثبات مطلب. وعلى هذا القياس تأمل باقي الأصول الصفاتية والفروع الأسمائية والثمار التكوينية. وهكذا إذا أخذا أي أصل سنجد الله ينسبه مرّة إلى نفسه ومرّة إلى أسمائه ومرّة إلى خلقه. مثال أخير: أصل العظمة. فالله هو "العظيم". لكن نجد هذا الاسم ينطبق أيضاً على مخلوقاته وأعمالهم، حتى الظلامي منها، فمثلاً قال عن سحر سحرة فرعون "وجاءوا بسحر عظيم" وهذا الله يصف ذلك السحر وليس غيره أي ليس هذا حكاية عن أحد في القصّة بل الله يصف سحرهم بأنه "عظيم". عرش ملكة سبأ "ولها عرش عظيم" ولم يكفّر سليمان الهدهد لأنه سمّى عرشها باسم مأخوذ من اسم العظيم تعالى ولم يقل للهدهد "لا عظيم إلا الله فلماذا تقول عن عرشها بأنه عظيم هذا شرك !" (كما يقول بعض بهائم البشرية ممن يعاند وينطق بما لم يحقق). أجر المتّقين موصوف بالعظمة لقوله "ويُعظم له أجراً". بلاء رب بني إسرائيل في قصّتهم مع آل فرعون موصوف بالعظمة "في ذلكم بلاء من ربّكم عظيم". العذاب في الآخرة موصوف بالعظمة "لهم عذاب عظيم". وهلمّ جرّاً. فأصل العظمة واحدة، فروعه الأسمائية قد تتعدد، ثم ثمار هذه الفروع لانهاية لها على التحقيق لأنها ممكنات لا حدّ لها. والشئ الوحيد الذي ترجع إليه كل هذه الأصول والفروع والثمار هو اسم "هو". فقال "هو الله" و "هو الرحمن" و "هو الأول والآخر والظاهر والباطن" و"هو بكل شئ عليم. هو الذي خلق". الآن، "هو" وحدة، لكن الصفات كثيرة والأسماء كثيرة والثمار كثيرة. و"هو" غيب الغيوب المطلق وعين الشهود المطلق، فهو كل شئ ولا شئ وهو شئ ليس كشئ. لكن الذي دعا الكثير من المفكّرين، من جميع الملل والنحل بلا استثناء، إلى القول بشئ من تعدد الآلهة سواء كان وصفهم آلهة أو أرباب أو أولياء أو ما كان، هو نفس السبب الذي جعل القرءان يقرر تعدد السِّمات والأسماء والمسمّيات. فالذين نظروا إلى اختلاف الآثار والمكوّنات وتضادّ وتضارب الموجودات وتعارض وتناقض المخلوقات والحلّ والربط والتحليل والتركيب في الطبيعة والقوى المتعاكسة المتخالفة والعداوات والصداقات في العالَم، دعاهم هذا إلى الاعتقاد بوجود أسباب مختلفة، نعم نحن كأهل قرءآن نسمّيها أسماء حسنى ولا نعتقد أنها تقدح في توحيدنا للألوهية، لكنهم يقولون بأن هذه الأسباب المختلفة هي أرباب مختلفة ولعلّهم يقولون بذلك حفاظاً على وحدة الألوهية لأنهم يعتبرون هذا التعدد قادحاً في الألوهية على اعتبار أن الوحدة والكثرة نقيضان لا يجتمعان فلا يمكن أن يكون الله واحداً وكثيراً في آن واحد فجعلوه واحداً متعالياً وجعلوا الكثرة بدءاً بالصفات فالأسماء أرباباً لكل منها كياناً مختلفاً عن الآخر وبذلك خرجوا من محنة وحيرة التوفيق بين كون الله الواحد هو "الضار" وهو "النافع" في آن واحد، وهو "المعزّ" و "المذلّ"، وهو "المحيي" و"المميت" وبقية الأسماء المتضادة. نعم، لدينا جواب على كل مسألة من هذه المسائل، لكن لا يمكن لمنصف أن يؤاخذ أو يبالغ في مؤاخذة مَن لم يفهم تلك الأجوبة الدقيقة والعميقة التي لو عرضناها على تسعة أعشار المسلمين أنفسهم فضلاً عن غيرهم لظنّوا أننا قدمصابون بمرض عقلي ما لمجرّد التفكير فيها، ودع عنك فتاوى التكفير على التفكير والحكم بالسجن والتقتيل

والصلب بغير ذمّة ولا ضمير. فإن كان الإنسان الحكيم قد يرحم ويتفهم قصور الناس في مثل هذه الأبحاث العالية والغوص في البحار الخفية، فمن باب أولى أن نؤمن أن الله تعالى وهو الحكيم الحق والرحيم المطلق سيكون كذلك. "لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها" و "لا يكلّف الله نفساً إلا ما آتاها".

الحاصل : الكفر الذي القطب المظلم للنفس الإنسانية يتعلّق بالقلب ، من حيث تعقله وتفقهه وتعلّمه وبصيرته وطهارته وكشفه وما أشبه، أو إن شئت قلت العقل أو العلم أو الفكر. فأعظم الشرّ شرّ الفكر. والعكس صحيح. أعظم الخير خير الفكر. ولذلك قال "يوم لا ينفع مال ولا بنون. إلا مَن أتى الله بقلب سليم". فمدار الأمر على القلب. والقلب موصوف بأنه يعقل ويفقه وغير ذلك. ثم ما بين شرّ الفكر وخيره، ما بين استنارة العقل وظلمته، تتعدد درجات ودركات ومستويات ومنازل البريّة. ومن هنا نفهم لماذا لم تحدد الآيات هنا ما هو موضوع الكفر والإيمان، أي لم تقل: إن الذين كفروا بكذا وكذا في نار جهنّم. ولم تقل: إن الذين ءآمنوا بكذا وكذا هي خير البرية. فالكفر بحد ذاته هو الظلم، والإيمان الذي هو ضدّه هو النور. فإذا عرفنا أن الكفر تغطية العقل، فالإيمان إعمال العقل، أو إن شئت قلت، الكفر رفض العلم، والإيمان السعي للعلم، حينها استقام الأمر وبان سبب الاقتصار على الوصف بالكفر لتحديد المصير الجهنّمي. "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون، إن هم إلا كالأنعام". وقال أهل النار "لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير". ولم يحددوا يسمعوا ماذا ويعقلوا ماذا بالضبط. فمشكلتهم الأصلية كانت عدم السماع وعدم التعقل. وقالت الآية "لهم قلوب لا يفقهون بها" وقال "فتكون لهم قلوب يعقلون بها". وذكر الأبصار والأسماع التي لا يعملونها أيضاً. وقال في آية الكهف "الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري وكانوا لا يستطيعون سمعاً". لاحظ ذكر الغطاء وهو الكفر، لأن الكفر تغطية وستر. إذن، عدم التفقه، عدم التعقل، عدم الرؤية، عدم السماع، عدم التبصر، عدم التفكر، عدم النظر، عدم السعي للعلم وطلب الحق، هذا جوهر الكفر والذي يحدد كل شئ في حياة الإنسان تحديداً جذرياً ويعينّ موقعه في نظام العالَم. فإن كان من أهل العقل، كان أقرب إلى خير البريّة ثم تختلف درجته بحسب مدى تعقله وصدقه وجهاده. وإن كان من أهل الجهل، كان أقرب إلى شرّ البريّة، ثم تختلف دركته بحسب مدى جعله وتكذيبه وظلمه. فخير البرية هم العقلاء، وشرّ البرية هم الجهلاء. خير البرية طلبة العلم، شرّ البريّة رفضة العلم. خير البرية مَن كان مركز حياتهم الدراسة، شرّ البرية مَن كان مركز حياتهم الشهوة. والفروع كثيرة وقد ظهر الأصل إن شاء الله.

{إن الذين كفروا من أهل الكتب والمشركين في نار جهنّم } هم الآن في نار جهنّم. يوجد فرق بين "سيدخلون جهنّم" وما أشبه من تعبيرات مستقبلية، وبين عبارة {في نار جهنّم} التي تدلّ على الآن والحاضر. ومن ذلك قوله "وإن جهنّم لمحيطة بالكافرين" هي محيطة بهم الآن، وليس في المستقبل فقط. فالآخرة قائمة الآن في باطن العالَم، وإن كان الظاهر ما كان. وحيث أن الإنسان نظير العالَم له ظاهر وباطن، فظاهر الإنسان دنيا لكن باطنه آخرة وهو يحيا الآن باطنياً جزء من ما سيظهر في الآخرة الكبرى. الكفر نار، الآن، لكن غطاء الجسم يحجب الغافل، ولذلك يقال له عند الموت "فكشفنا عنك غطاءَك فبصرك اليوم حديد". فلو كان مكشوف الغطاء قبل ذلك أو كانت له بصيرة ثاقبة ترى من وراء الحجاب، لرأى الآخرة الآن. ومن هنا كلام الأنبياء والأولياء عن الأمور الأخروية ومظاهرها الدنيوية وأسبابها العملية وشعائرها التمثيلية. مثلاً قول الله "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً، إنّما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً". لاحظ أنه جعل أكلهم في بطونهم ناراً شئ ثم قال "سيصلون سعيراً" وهذا شئ آخر يشير إلى القادم والمستقبل، لكن "يأكلون في بطونهم ناراً" هو شئ قائم الآن ومتحقق فعلياً لكن

الغافل لا يراه وإن كان بالضرورة سيحسّ بشئ من أثره وإن لم يعرف أنه أثره في باطنه فضلاً عن ظاهره كما أن أصحاب الجنّة في سورة القلم تجسّدت نيّتهم الخبيثة في صورة طبيعية أهلكت جنّتهم وأفقرتهم. فالكفر إذن هو السبب الذي يخلق نار جهنّم الآن أو يُدخل العقل في جهنّم. وحيث قد ظهر لنا في ما سبق أن الكفر هو عمل عقلي في أساسه، فعليه تكون نار جهنّم في أساسها أيضاً عذاب عقلي. فالثواب والعقاب يكون بالعقل وللعقل، ثم قد يتفرّع ما شاء الله له التفرّع. وإن شئت قلت لتسهيل الحفظ : الثواب والعقاب أصلهما للألباب وفرعهما للأثواب.

جعل الله جزاء الذين كفروا فقط بسبب كفرهم هذا نار جهنّم. لكن في المقابل لا نجده يقصر الجزاء على الإيمان فلم يقل مثلاً: والذين ءامنوا في جنّات. بل رتّب الجزاء على ثلاثة أمور: الإيمان والعمل والخشية. فقال {إن الذين ءامنوا، وعملوا الصالحات...ذلك لمن خشي ربّه}. فالإيمان عمل الروح، والصالحات عمل الجسم، والخشية عمل النفس. فخير البريّة مَن أحاط بالخير كلّه بحسب عوالمه الكلّية الروحية والنفسية والجسمانية، كما أن ءادم روح ونفس وجسم. فالخير يدخل في كل شئ، فكل عالَم من عوالم الإنسان له خيره الخاصّ به بحسب ما يناسبه. فالإنسان مثلاً على أحد الاعتبارات التفصيلية له سرّ وإرادة وفكر وشعور وخيال وحواس، وهي أيامه الستّة التي خُلق فيها، فالخير للسرّ مشاهدة الحق مشاهدة محضة، والخير للإرادة التوجّه لله إسلاماً تامّاً، والخير للفكر تعقّل الحقائق ومعرفة الحقوق، والخير للشعور خشية الرب رأسها، والخير للخيال تصوّر الآخرة وضرب الأمثال، والخير للحواس العمل بالطريقة والشريعة أي الذكر والأمر. فمن قام بذلك فقد أتمّ أيام الله في حياته، فكان الله في كل أيّامه وعوالمه ومستوياته. هذا اعتبار. أمّا الاعتبار في الآية محلّ نظرنا فهو القسمة الكلّية إلى ثلاثة عوالم، الروح والنفس والبدن وهي القسمة الآدمية "إني خالق بشراً من طين. فإذا سويّته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين". فالإيمان والعمل والخشية كمال الإنسان المؤدي إلى الخيرية فالنعمة.

فإذا نظرنا إلى الجزاء المترتّب على هذه الثلاثة سنجده ثلاثياً أيضاً. فالجزاء الأوّل هو {جنّات عدن تجري من تحتها الأنهار} فالأصل هو الجنّات وبقية الأوصاف تفاصيل لها. الجزاء الثاني {خالدين فيها أبداً}. الجزاء الثالث {رضي الله عنهم ورضوا عنه}. قبل التفصيل، قارن هذا بجزاء الذين كفروا. {في نار جهنّم، خالدين فيها}. فلم يذكر إلا النار والخلود. فلماذا ثلّث جزاء خير البرية وثنّى جزاء شرّ البرية؟ جواب ذلك في آيات النور. فإنه حين ضرب مثال النور جعله ثلاثياً، فإنه ذكر شيئاً سماوياً "الزجاجة كأنّها كوكب درّي". وذكر شيئاً أرضياً "مشكاة فيها مصباح". وذكر شيئاً ما بين السماء والأرض وهي الشجرة فإنها ماء نازل ينتج زرع صاعد فهي وسيط بين السماء والأرض وكالجسر بينهما وبرزخ جامع لهما فقال "يوقد من شجرة مباركة". لكن قارن هذا بالأمثلة التي ضربها للظلام، فإنه لم يضرب إلا أمثلة أرضية، وذكر اثنان برّي وبحري، فقال "كسراب بقيعة" وهو البرّي، وقال "أو كظلمات في بحر لجّي" وهو البحري. إذن، الفرق بين النوراني والظلامي أن النوراني له أبعاد سماوية وأرضية وما بينية، لكن الظلامي له أبعاد أرضية بنوعيها البرّي والبحري أي الكثيف واللطيف أو إن شئت قلت الجسماني والنفساني السفلي، وهم الذين خاطبهم حين قال "أطعمهم من جوع وءامنهم من خوف" فإن الإطعام حظّ الجسم والأمن المذكور وهو الأمن على الأنفس من جهة سفليتها وبقائها في الطبيعة ومتّصلة بها مدبّرة لها هو النفس من جهتها السفلية لا العلوية والناظرة إلى السماء والقدس والطهر والعلو. فالذين كفروا إذن لهم جزاء يناسب ظلاميتهم البدنية وذلك بنار جهنّم "كلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً

غيرها ليذقوا العذاب"، وجزاء يناسب ظلامية أنفسهم وذلك {خالدين فيها} إلا أنه لا أبدية لهم، فتأمل هذا. حين أشار إلى خلود أهل الكفر قال {خالدين فيها} فقط، لكن حين أشار إلى خلود أهل الإيمان قال {خالدين فيها أبداً}. ويوجد فرق صريح بين الخلود فقط وبين الخلود الأبدي. فالخلود ليس الأبدية وإلّا لما احتاج إلى ذكر الأبدية في موضع وسلبها في موضع آخر بهذا الشكل. الأبدية فرع الروحانية، وحيث أن الذين كفروا قتلوا أرواحهم فلا أبدية لهم. الخلود للنفس، لكن الأبدية للروح، والكافر فجر بنفسه نعم فلا يزال الخلود له حتماً، لكن لا أبدية له بحكم قتل روحه وإبطال تعقله بالمعنى العلوي للتعقل وليس بمعنى منطق الأذهان المقترن بالأبدان، وهم العقل الذي قال أنهم لا يستعملونه "فتكون لهم قلوب يعقلون بها". العقل يكشف الحقائق العلوية، الذهن يدرك شئ أو يحدس ويخمّن ويظنّ ما يتعلّق بالمظاهر والحوادث السفلية. "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون، إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً". فإن الأنعام تستعمل أذهانها بنحو أفضل من أكثر البشر، فترعى أبدانها وتحافظ على جنسها بنحو أفضل من أكثر البشر الذين "ظهر الفساد في البرّ والبحر" بسببهم. (لاحظ البرّ والبحر فقط).

الإيمان وعمل الصالحات وخشية الربّ. كل واحد ينتج أي جزاء؟ الجنّات جزاء عمل الصالحات. الخلود الأبدي جزاء الإيمان. الرضا التام جزاء الخشية.

فقال في الأوّل {جنّات عدن تجري من تحتها الأنهار}. فللجنّة فوق وتحت. كذلك عمل الصالحات له ظاهر وباطن. فظاهره الشريعة وباطنه الطريقة. كما قال "الفواحش ما ظهر منها وما بطن". فجزاء عمل الصالحات الظاهرية جنّات عدن، وجزاء عمل الصالحات الباطنية جريان الأنهار من تحتها.

وقال في الثاني {خالدين فيها أبداً}. فالخلود للنفس من حيث هي نفس، لكن الأبدية من حيث اتصالها وحلول أثر الروح فيها. "وجَمِعَ الشمس والقمر" فالشمس الروح والقمر النفس، والجمع بينهما ينتج للنفس قوّة الشمس وأبديتها. بمعنى الأبدية جزاء اختيار النفس للتقوى على الفجور، فلمّا مات جهة عالَم البقاء العلوي للروح كان جزاؤها الأبدية، على عكس الكافر الذي مال بنفسه جهة عالَم الفناء فخسر الأبدية. الخلود ينقطع، الأبدية لا تنقطع. لذلك قال في أهل النار "لابثين فيها أحقاباً" والأحقاب عدد له نهاية مهما طال. فالخلود فيه شعور بالزمن، لكن الأبدية فوق الزمن. أي الخلود متقطع متغيّر، لكن الأبدية حقيقة ذات وحدة لا يشعر فيها صاحبها بالتقطع والملل الناتج عن الزمن ولذلك يصفهم فيقول "لا يبغون عنها حِوَلا" أمّا الخلود فقط فإنّه يُراد الحِوَل عنه لأنه ممزوج بالزمن والشعور بالزمن ألم. فالأبدية تجاوز الأزمنة بالكلّية. تقديس النفس بالروح يرفعها فوق عذاب الخلود. ولاحظ أن الخلود من الخلد والخلد مرتبط بالذهن كما تقول "ما يدور بخلدك" بمعنى ذهنك، وهكذا هو الأمر فإن الزمن وهم في الذهن يسبب التفرّق والشتت والشعور بلا قيمة الحال وتغيّره وانقطاعه، فإذا انضاف إلى ذلك عذاب في البدن مثلاً تمّ العذاب من طرفيه والعياذ بالله. فلمّا تقدّست النفس بالإيمان الذي هو العلم المحقق الجالب للطمأنينة والشعور الفعّال بالحقيقة التي تؤمن بها والذي يؤثّر في وجودك، كما قال "وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربّك فيؤمنوا به فتُخبِتَ له قلوبهم". فالعلم بالحق أصل، الإيمان فرعه، والإيمان فرع إخبات القلوب ثمرته. فالإيمان مسبوق بالعلم بالحق وليس تقليداً ولا ثقة ولا دعوى، بل علم بالحق حق العلم. والإيمان ملحوق بإخبات القلوب وهو تأثير في مركز وجودك وينعكس على أطرافه، وليس مجرّد دعو ى ولا تعصّب ولا لقلقة لسان وشهادة الزور وتزوير الشهادة. لا إيمان بلا علم. وهذا العلم بالحق من ربّك يجعل حقيقة المعلوم تتحد بالعالِم المؤمن، واتحادها هو اتحاد الروح بالنفس الذي أشرنا إليه، والذي يجعل للنفس خصائص الروح الأبدية والقدسية وغير ذلك.

وقال في الثالث {رضي الله عنهم ورضوا عنه}. فالخشية تنتج رضا الرب، ورضا الرب ينتج رضا العبد. فالخشية تنتج رضا الرب نظيرها من وجه "اذكروني أذكركم" فهنا ذكر العبد يسبق ذكر الرب وينتجه. ورضا الربّ ينتج رضا العبد نظيرها "يتوب عليهم ليتوبوا" أو "يحبّهم ويحبّونه". الخشية فرع العلم، الخوف فرع الظلم. والكلام هنا عن الخشية دون الخوف. قال الله في الخشية "إنّما يخشى الله من عباده العلماء". وقال الله في الخوف "إني لا يخاف لديّ المرسلون. إلا مَن ظلم". ولذلك ينفي الخوف عن المؤمنين يوم الدين "لا خوف عليهم ولا هم يحزنون". لكن الخشية لأنّها فرع العلم، والعلم مطلق، فالخشية تبقى في قلب العبد مطلقاً، لكنّها في الدنيا بحكم وجود الظلم فيها والظلمات تكون غالباً خشية جلال، بينما في الجنّة دار الرحمة والسلام تصبح خشية جمال لأن دخولها يكون ب"سلام قولاً من ربّ رحيم" فلمّا كان الربوبية لاسم الرحيم خاصّة في الجنّة، وهو اسم الجمال فيه مطلق ظاهراً وباطناً، خلافاً لاسم الرحمن الذي هو اسم للجلال والقهر فيه مدخل كما قال إبراهيم لأبيه "إنّي أخاف أن يمسّك عذاب من الرحمن" لكن لا يوجد عذاب من الرحيم في القرءان الذي هو أعظم كتاب في علم العرفان. ولذلك تكون الخشية في الدنيا من العلماء رحمانية، لكن خشيتهم في الآخرة رحيمية. قال الله في الدنيا "مَن خشي الرحمن بالغيب". فتأمل ودقق في عبارات كتاب الله واسأل الله أن يعلّمك إيّاه فإنّه علم لا يُنال إلا تلقّياً من لدن حكيم خبير كما تلقّاه نبينا السراج المنير. فالعلم بعذاب الرحمن يؤدي إلى الخشية في الدنيا، والعلم بمحدودية العبد يؤدي إلى الخشية الرحيمية في الآخرة فإن الخشية أثر العبودية والعبودية لا تزول من الإنسان ولا من أي كائن كائناً مَن كان من أعلى موجود إلى أدناه كما قال "إن كل مَن في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً." فلمّا خشوه رضي عنهم، لأنهم عرفوا حدّهم ومقامهم ونسبتهم إليه ونسبته إليهم، فرضي عنهم لأنهم كانوا له مرآة يرى فيها نفسه بالتضادّ وبالتجلّي الرحيمي، فلمّا صاروا كذلك صلّى عليهم فجعلهم مستنيرين فلمّا صار نوره فيهم رضوا عنه لأنه أتمّ نورهم وصيّر ذاته مرآة لهم يرونهم فيرون أنفسهم. فرضي عنهم لأنهم مرآته، ورضوا عنه لأنه مرآتهم. مَن خشي ربّه خشي الاسم الذي يربّه خاصّة، لكن رضي الله عنه بالاسم الجامع لأن الأسماء الحسنى كلّها له، فلمّا أرضوا الاسم الخاصّ الذي ربّهم رضي عنهم الاسم الكلّي لأن الكل يعطف على ما فيه وما هو منه وبه وله. ولمّا أسبغ عليهم نعمه فكمّلهم بحسب ما تقتضيه ذواتهم من الكمالات، رضوا عنه لأن النفس ترضى عن سبب كمالها وتسخط على سبب نقصها وانتقاصها وإيلامها وأذيتها.

الجنّة صورة العلم. فالإيمان أساسه العلم، خشية الربّ أساسها العلم، عمل الصالحات أيضاً أساسه العلم بما هو صالح وما هو فاسد والعلم بما هو حلال وما هو حرام والعلم بما هو ذكر وما هو كفر والعلم بعموماً بالطريقة والشريعة. فجنّة دائرة مركزها العلم، وشجرة أصلها العلم، وبناء قاعدته العلم. فكما كان الكفر الذي جزاؤه النار طمساً لنور العلم، كذلك كان إشراق نور العلم جزاؤه الجنّة. فمن سلك طريق العلم سلك الله به إلى الجنّة، ومن لم فلا يلومنّ إلا نفسه، فقد آتاه الله البيّنة جملة وتفصيلاً. فالحمد لله على بيّناته، والشكر له على رسله وأوليائه، والحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب وأعطى مفتاح خزائنه لأولي الألباب، فطوبى لهم وحسن مآب.

....

(الهُمَزة)

الفكرة العامّة : مثال على المحورية المطلقة للمال. وتختلف فكرة هذه السورة عن سورة أبي لهب من حيث أن هذه السورة تشير إلى علاقة صاحب المحورية المطلقة للمال بعموم الناس، بينما سورة أبي لهب تشير إلى علاقته مع زوجه.

{ ويل لكل هُمزة لمزة . الذي جمع مالاً وعدده . يحسب أن ماله أخلده }

الهمزة واللمزة تشير في الجملة إلى الانتقاص من الناس، سواء كان انتقاصاً بالحركات أو بالكلمات، أي الحركات مثل التقليد الساخر وحركة العين واليد التي لا عدوان مباشر فيها على جسم الآخر. وسواء كان الانتقاص أمام مَن تنتقصه أو من ورائه، في حضوره أو في غيبته، بمواجهته أو بعدم مواجهته.

لكن، هنا نقطة مهمة في دراسة القرءآن : يجب التمييز بين الذمّ المطلق والنسبي. فمثلاً، إذا كان المقصود ب{ويل لكل همزة لمزة} هو الانتقاص مطلقاً من الآخرين، فحينها سيدخل القرءآن نفسه في هذا النطاق-وهذا مستحيل-لأن القرءآن نفسه ينتقص من الآخرين أليس كذلك؟ بل نفس آية {ويل لكل همزة لمزة} فيها انتقاص من الهمزة اللمزة. فليس المقصود أي همزة لمزة، بل المقصود هو {الذي جمع مالاً وعدده}.

كل انتقاص مبني على تصوّر معيّن للكمال. لا يوجد انتقاص في الهواء ، الانتقاص دائماً يعتمد على تصوّر معيّن للكمال، وحين تطبّق هذا التصوّر على الأشخاص والأشياء فتجد أنه ناقص بالنسبة لذلك التصوّر، حينها يقع الانتقاص والهمز واللمز عموماً. فمثلاً، شخص يرى أن كمال جسم الإنسان أن يكون نحيلاً، فإذا وجد شخصاً سميناً سيعتبره ناقصاً عن ذلك الكمال، وحينها سيجد معنى انتقاصه في نفسي حتى إن لم يعبّر عنه بهمز أو لمز ظاهري. لكن في المقابل، قد يوجد شخص آخر لا يعتبر أن كمال الجسم في أن يكون نحيلاً، بالتالي لن يشعر بنقص الشخص السمين، وهكذا. لا نقص إلا بالنسبة لكمال، وبما أن الكمال محلّه في عقل الإنسان فلابد من وجود معيار ما يقيس عليه المنتقص نقص الآخرين. بناء على ذلك، ما هو المعيار الذي من أجل صار هذا الهمزة اللمزة منتقصاً من الآخرين؟ الجواب: {الذي جمع مالاً وعدده}. أي المال عنده هو القيمة المطلقة، ولذلك الهمز واللمز في الواقع في سياق القرءآن يقع على الرسول والمؤمنين، لأن الله قال للرسول "لا تمدنّ عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا" فلم يكن الرسول جمّاعاً للمال، ولذلك قد يسخر منه وممن يسير على طريقته. لهؤلاء قيل {ويل لكل همزة لمزة}.

لكن قد نقول : وهل توجد مشكلة ذاتية في جمع المالّ وعدّه ؟ يبدو أن فهمنا للآية لم يكتمل بعد. لأن نفس جمع المال وعدّه ليس مشكلة في القرءآن، بدليل أن الله نفسه يشير إلى تقدير الأقوات وكسب المال وتقسيم الميراث، وهذه أمور لا يمكن أن تتمّ واقعياً بدون عملية جمع وعدّ للمال. فما هو سبب ذمّ {الذي جمع مالاً وعدده} بالتحديد؟ الجواب في الآية الأخيرة التي تصف المثال في السورة {يحسب أن ماله أخلده}. هنا أساس المشكلة. فالسورة تتدرج في بيان المثال من الأدنى إلى الأعلى، أي بدأت بوصف

العمل الظاهر منه وهو الهمز واللمز، ثم ذكرت معيار همزه ولمزه وهو موضوع المال، ثم ذكرت الفكرة التي في ذهنه التي جعلته يجمع المال ويعدّه وهي {يحسب أن ماله أخلده}. كما قال الله في الظلمات "يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب" فأعلى شئ السحاب، ويرمز إلى الذهن، إذ كما أن السحاب ينزل الماء، كذلك الذهن ينزل الأفكار والتصورات والحسبان. فالسورة ذكرت أول موجة وهي العمل الظاهري أي الهمز واللمز، ثم ذكرت ما فوقها أي المعيار الذي يحكمها وهو ثاني موجة أي جمع المال وعدّه، ثم ذكرت السحاب الذي فوق الموج وهو التصور الذهني الذي هو {يحسب أن ماله أخلده}. بالتالي، الذي ليس لديه مثل هذا الحسبان، لا يعتبر جمعه وعدّه للمال مذموماً في حدود هذه السورة، إذ كما قلنا قد يعمل عشرة أشخاص العمل الواحد لكن كل واحد له مقصد ونية وغرض مختلف عن الآخرين، فيحاسب الله كل واحد بحسب مقصده وحسبانه وفكرته من وراء العمل. بل العمل الظاهري نفسه عاجلاً أم آجلاً سيعكس تلك التصورات الفكرية عن الموضوع لكن حتى لو افترضنا أن العمل صورته واحدة بين العشرة أشخاص فإن حسبان وفكرة كل واحد ستؤدي إلى اختلاف الحكم عليهم.

فما معنى {يحسب أن ماله أخلده} ؟ أليس كل إنسان خالد حتماً كما قال الله في أهل النار في سورة البيّنة قبل هذه "خالدين فيها"، وقال عن أهل الجنّة "خالدين فيها أبداً"، فالخلود حتم للجميع. فما معنى أن يجعل الإنسان {ماله} سبباً في اعتقاده لتحصيل الخلود؟ وما المشكلة في هذا الحسبان؟

أوّلاً، المذكور هنا هو شخص يجعل المال وهو سبب مادّي سبباً للخلود أي سبباً للخلود في الأرض وفي الجسم الطبيعي. بمعنى، أنه يعتقد أن الموت مشكلة نقص مواد وأدوية وما شاكل ذلك من أسباب طبيعية، فإذا حصل على ما يكفي من القوّة المادّية فإنه لن يموت بل سيخلد في الأرض وفي جسمه، كما قال الله عن بعضهم "يودّ أحدهم لو يعمّر ألف سنة" بل وبعضهم يريد الخلود في الأرض وليس فقط ألف سنة كما قال لرسوله "أفئن متّ فهم الخالدون" أي يريدون الخلود في الجسم، والله يقول أن الرسول نفسه سيموت فهل هم أفضل من الرسول لكي يخلدوا في الأرض. "إنّك ميّت وإنّهم ميّتون". ومن هذا القبيل ما نجده اليوم خصوصاً من أناس يعتقدون بأن تحصيل الأسباب المادّية يمكن أن يوفّر الخلود للإنسان في الجسم الطبيعي. وهذا مستحيل على أكثر من وجه، أحدها هو موضوع النقطة الثانية.

ثانياً، ما المشكلة في هذا الحسبان {يحسب أن ماله أخلده} ؟ الحسبان في القرءآن يشير إلى وجود رؤية ظاهرية وحقيقة باطنية، والرؤية الظاهرية تخالف الحقيقة الباطنية الخفية. فمثلاً، "وترى الجبال، تحسبها جامدة، وهي تمرّ مرّ السحاب". لاحظ هنا أن الجبال مرئية، لكن دخل الحسبان على الصورة الظاهرة للعين الحسّية وهي "تحسبها جامدة"، لكن ما الحقيقة ؟ الحقيقة "وهي تمرّ مرّ السحاب". وهكذا في الحسبان عموماً، يوجد سطحية تعمي عن الحقيقة العميقة. حسناً. فما هي السطحية في {ماله أخلده} ؟ لا أقلّ هي في هذا : عدم التفريق بين القتل والموت. يوجد تمييز مهمّ وخطير بين القتل والموت. تقول الآيات "أفئن مات أو قُتل" و تقول "ولئن متم أو قتلتم". فما الفرق بين الموت والقتل ؟ القتل معروف وهو أن يأتي سبب مادّي من ويعطّل الجسم عن الحياة. فمثلاً، إذا ضرب إنسان رأس إنسان آخر بحديدة فتوفّي المضروب، نسمّي هذا قتلاً. إذا جاء أسد والتهم إنساناً نسمّي هذا قتلاً. لكن الذي يخفى عادة أن الأمراض أيضاً قتل، وليست موتاً. فالفيروسات والميكروبات وغيرها من الحيوانات الدقيقة والكائنات الخفية عن العين الحسّية، تفعل فعلها في باطن الجسم وتقتله تماماً كما أن إنساناً قد يضرب ظاهر الجسم أو أسداً يضرب ظاهر الجسم فيقتله. فالأمراض قاتلة وليست مميتة. الموت الذي هو حقيقة الموت، يأتي بغض النظر عن الحالة الجسمية وصحّتها وقوّتها بل يأتي وهي في عزّ قوتها وشبابها

وصحتها أيضاً. قال الله "الله يتوفّى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها". لاحظ أن الموت مثل المنام، والمنام يأتي بغض النظر عن صحة وقوة وحيوية الجسم، لأنه توفّى للأنفس، وتوفّي الأنفس مستقلّ عن حالة البدن من حيث حياته وانعدامها. فكما أن الإنسان ينام وبدنه في أحسن حالاته من الصحة والقوة، كذلك الإنسان يموت وبدنه في أحسن حالاته من الصحة والقوة. الموت الذي هو موت حقّاً، وليس قتلاً كما بيّنا. بناء على هذه الحقيقة الباطنة، حين يأتي شخص {يحسب أن ماله أخلده} فإنه يخلط بين سبب الموت وسبب القتل. نعم، مالك بأوسع معاني المال الذي يشمل كل سبب مادّي ينفع الجسم في حياته وصحته وقوته، مالك هذا قد ينفعك في تفادي أسباب القتل سواء كانت أسباب من ظاهر الجسم أو باطن الجسم، ظاهره كقتل الإنسان والحيوان وتساقط البنيان وغير ذلك، وباطن الجسم كالأمراض عموماً. لكن مالك لا يتجاوز هذه المنطقة ولا يستطيع أن يصل إلى منطقة الموت ويمنع حدوثها، تماماً كما أنه لا يستطيع منع النوم عن الجسم بل أشدّ من ذلك. لذلك قال الله "إنّك ميّت وإنّهم ميتون" ولم يقل: إنك مقتول وإنهم مقتولون. ولذلك تبدأ الآيات عادة بذكر الموت قبل القتل، لأنه الأصل والقتل طارئ ومن هنا عقوبة القاتل دنيا وآخرة. ومن هنا قال الله "ومَن قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً". ومن هنا تفهم الخلط الرهيب والخطير بل التحريف العظيم الذي جعل أكثر الناس يعتقدون بأن المقتول "جاء أجله" وهذا غير صحيح بالمرّة. الأجل أجل الموت ، وليس أجل القتل. لا يوجد أجل للقتل، فالقاتل بغير حق مجرم ظالم له عقوبة عظيمة عند الله. نعم الله يعلم كل إنسان متى سيموت أو يُقتَل، هذا مفروغ منه كما قال تعالى "وما يُعمّر من معمّر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب إن ذلك على الله يسير"، دقق في قوله "ينقص من عمره" ، فلولا وجود عمر ثابت له وعمر كامل له، فكيف "ينقص" من عمره ؟ لو كان أي وقت يُقتَل فيه الإنسان هو العمر الكامل له، فما معنى "ينقص من عمره" إذن؟ لا معنى لهذا بل يتناقض. لكن إذا عرفت الفرق بين الموت والقتل، وأن الأجل والعمر الكامل للإنسان هو العمر الذي حدده الله له ليموت فيه إذا لم يتعرّض لمقتلة بأي شكل تصيب جسمه بل سيموت موتاً نفسانياً بحتاً كما في النوم، فحينها نفهم معنى "ينقص من عمره" بمعنى أن الله حدد لكل نفس عمراً محدداً وأجل مسمّى ستموت فيه، إلا أن الله يعلم أيضاً في حال نقص عمر إنسان بأن يقتله قاتل من ظاهر جسمه أو باطنه. علم الله بوقت نهاية حياة الإنسان شئ، والأجل المسمّى والعمر الكامل لكل إنسان شئ آخر. والتحريف مبني على الخلط بين الاثنين. المقتول غير الميّت ، الميّت له أجل مسمّى، المقتول قد يُقتَل بسبب حرية الإرادة التي وضعها الله في البشر والحيوانات مثلاً والاختيارات الموجودة في الكون، فيحصل ما يحصل فيُقتَل الإنسان حتى إن لم يكن قتله بإرادة واعية من قاتله لكن بسبب خطأ من المقتول نفسه كأن لا يلتفت إلى محلّ مشيه فيقع في حفرة لم يحفرها شخص من أجله بل حفرة موجودة في الأرض لا علاقة لها به إلا أنه يُعتَبَر حينها قتل نفسه بنفسه خطأً بغير تعمّد. وهكذا، أي سبب يؤدي إلى وفاة الإنسان بتدمير جسمه والمواضع الحيوية من جسمه فهو قتل، وليس موتاً. الموت ما يأتي حتى لو كان الإنسان في أحسن حالاته الجسمانية. بناء على ذلك نفهم قوله تعالى {يحسب أن ماله أخلده}. فهو حسبان لأنه لا يشهد حقيقة الموت وأسبابه الإلهية الغيبية متمثلة في الأجل المسمى لكل نفس، إلا أن هذا الحسباني لا يرى إلا عالم الجسم والأسباب الجسمانية فيحسب أنه لو اتقي أسباب القتل الجسمانية يكون قد تفادي الموت بالكلّية. حسبان باطل كما هو واضح من بيانات القرءان. الخلاصة : قد يكون ثمّة علاج لأسباب القتل، لكن لا علاج لسبب الموت. "الله يتوفى الأنفس حين موتها" و الله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

ما معنى {ويل} ؟ الويل مرتبطة قرءآنياً بالنار، وفي هذه السورة شرح الويل فقال {كلّا لينبذنّ في الحطمة}. فالحطمة هي الويل. لماذا سمّاها {الحطمة}؟ من الحطام، لأن الله وصف الدنيا فقال "اعلموا أنما الحيوة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد ، كمثل غيب أعجب الكفّار نباته ثم يهيج فتراه مصفرّا ثم يكون حطاماً". فالجسم كالشجرة نهايته الحطام. وكذلك المال والدنيا كلّها في الواقع تؤول إلى الحطام. ولذلك لمّا كان المثال المضروب هنا هو شخص يطلب الخلود بالمال، أي يطلب عدم التحطّم بالحطام، كان الجزاء من صنف العمل وهو {الحطمة}.

ولأن الجزاء من صنف العمل، سنجد أن المثال المضروب هنا قام بأربعة أشياء : الهمز واللمز والمال والحسبان. فكان الجزاء بأربعة أشياء ذكرها من الآية ٦ إلى ٩.

{نار الله الموقدة} جزاء الهمز. و{التي تطلع على الأفئدة} جزاء اللمز. فلمّا كانت الأفئدة من الفؤاد وهو باطني، عرفنا أن النار الموقدة لشئ ظاهر فكان الهمز ظاهرياً. فالعقوبة تجمع بين الظاهر والباطن والزوجيات المقترنة بها، مثلاً الطعن بالحركات الصامتة والطعن بالكلمات الناطقة زوج. الطعن أمام الشخص أو من وراء ظهره زوج. الطعن بالتفكير والطعن بالتعبير زوج. وهكذا.

{إنّها عليهم مؤصدة} جزاء جمع المال وتعديده. ما معنى هذا؟ مؤصدة تشير إلى الأبواب المغلقة، فتوجد أبواب متعددة لكنّها مغلقة بإحكام كلّها. والسبب أن المثال هنا هو شخص لم يعط قيمة في الحياة إلا لشئ واحد فقط وهو المال، حصر نفسه فيه وجعله معيار الكمال وسبب الانتقاص ووسيلة الخلود والنعيم، فلمّا أغلق على نفسه كل أبواب الخير الأخرى من العلم والمحبة والعرفان والإيمان والأخلاق وكل شئ آخر وجعله المال هو مركز الوجود وقطب حياته، كان الجزاء هو {إنّها عليهم مؤصدة} أي كما أنه أوصد جميع أبواب الخير على نفسه وحصر نفسه بنفسه في نطاق المال الذي سيؤول إلى الحطام وتحرقه نار الهلاك عاجلاً أم آجلاً، فالعقوبة من جنس الجريمة، فأوصد الله عليهم كل الأبواب كذلك حتى لا يدخل عليهم روح أو خير كما فعلوا بأنفسهم في الدنيا ورضوا لأنفسهم فيها.

{في عَمد ممددة} جزاء الحسبان الباطل. لماذا؟ لأن الرأي يحبس الوعي. العمد الممددة تشير إلى انحصار وحبس للشخص في شئ، والعمد في القرءآن مرتبطة بقوله "رفع السموات بغير عمد ترونها" فالعمد هو الشئ الذي يرفع غيره، وكذلك الرأي الذي يكون كالعمد للذهن وبه يقوم ويستقرّ الذهن، فلمّا كان صاحب هذا الحسبان {يحسب أن ماله أخلده} قد أقام وعيه وأسس ذهنه ومذهبه في الحياة على هذه العمد الباطلة وقيّد نفسه بها، كان الجزاء {في عمد ممددة} لأن إمداد الذهن بأفكاره، وهو أمدّ ذهنه بحسبانه الباطل ذاك، فانعكس في الآخرة في هذه الصورة. كل ما في الملك له صورة في الملكوت، وكل ما في الدنيا له مظهر في الآخرة. كالرؤيا التي يتجسّد فيها المجرّد، ويتصوّر فيها الغيب فيُشهَد.

قد تقول : وكيف لا أقيّد ذهني بحسبان باطل ؟ أهمّ ما يقيّد أذهان الناس المال والتعصّب. بمعنى أن الذي يعتمد في معاشه على تبنّي آراء محددة، ولا يكسب المال إلا بتبني تلك الآراء، فإنه سيميل إلى قبولها بغض النظر عن الحقيقة والصواب والأسلم. ولذلك فليكن مصدر معاشك مستقلّا عن مصدر معرفتك حتى يبقى تفكيرك حرّاً ولا تلتزم بفكرة محددة لإرضاء أي شخص ليعطيك المال الذي تعيش به. ثم التعصّب، بمعنى أن تقيّد نفسك بالسماع من مصادر معينة أو القراءة في كتب محددة لا تتجاوزها،

مثل هذا التعصّب والانغلاق يؤدي بالضرورة إلى حصر الوعي في رأي ولون محدد، لكن الأسلم أن تقرأ بأوسع نطاق وتسمع لمختلف الآراء المتعارضة والمتناقضة، وحينها يتحرر ذهنك إلى حدّ كبير. الذي يستطيع التخلّص من هذين القيدين، فما بعدهما أيسر بكثير إن شاء الله.

آخر نقطة أريد أن أشير إليها هي التنبيه على طريقة القرءآن في عرض الأمور وهي طريقة الأمثال. الأمثال الكلّية المجرّدة. {لكل...الذي} هذه الكلمات تشير إلى أسلوب تجريدي لا ينظر إلى الأشخاص لكن إلى المعاني والأفكار والحقائق والنماذج التي الأشخاص تجسيدات لها. فالسورة تنطبق على كل مَن تلبّس بشروط مثالها وخصائصه، مهما اختلف الزمان والمكان. القرءآن كتاب للعقول لأنه يتكلّم بلغة العقول الكلّية والتجريدية والسببية الوجودية. فتأمل.

....

(القارعة)

الفكرة العامّة : تجرّد النفس عن البدن. سواء كان التجرّد روحانياً أو أخروياً.

{ القارعة . ما القارعة . وما أدراك ما القارعة. }

القارعة من القرع ، والقرع فيه معنى الضرب والشدّة كما تقول "قرعت الباب" وفيها معنى القَرَع كما تقول فلان أقرع الرأس أي رأسه متجرّد لا شعر عليه يغطّيه والشعر يخرج من الرأس وهو قائم بالرأس لكنّه يغطّي مصدره ويحجبه. وبهذا المعنى نفهم القارعة. لأن القارعة هي تجريد الشئ من مظاهره حتى يظهر ويبرز كما هو بحقيقته. وتوجد ثلاثة مستويات للتجريد والقرع بهذا المعنى : الاسم والمُثُل والروح.

فقوله {القارعة} هو اسم القارعة بدون أي شئ. ويشير هذا المستوى إلى الاسم الإلهي. لأن كل ما في العوالم هو مظاهر الأسماء الإلهية، فمظاهر العوالم تغطّي وتحجب حقيقة الاسم الإلهي وأنّه مصدر كل شئ وأساس كل شئ والقيّوم الذي به قيام كل شئ. فحين تأتي القارعة سيظهر الظاهر سبحانه وتعالى وتنكشف حقيقة المظاهر وأنّها به سبحانه كانت وقامت. ومن هنا يقول الله في القيامة "لَمَن المُلك اليوم" يجيب نفسه بنفسه "لله الواحد القهار". فظهر الفقر المطلق للمظاهر وتبيّن مصدر ومبدأ وأساس كل شئ وهو الظاهر الباطن جلّ وعلا.

قوله {ما القارعة} السؤال ب{ما} في هذا السياق يعني السؤال عن ماهية الشئ، عن أصله ومثله الكامل. كما أنك ترى عدد كبير من الناس وتعرف أنهم يتبعون مثلا واحداً هو الإنسان، وكذلك ترى العديد من النباتات وتعلم أنهم يتبعون مثلاً واحداً هو النبات، وهكذا في كل عالَم من العوالم وجنس من الأجناس، فإن للكون أمثال كلّية عند الله، وهي التي يسمّيها المقاليد "له مقاليد السموات والأرض" ويسمّيها الخزائن "وإن من شئ إلا عندنا خزائنه" ويسمّيها الأمثال "ولقد صرّفنا للناس في هذا القرءآن من كل مَثَل". فقوله "كل مَثَل" يعني أن الأمثال لها كلّية ، وإن كانت هذه الكلّية لها تصريفات وتنزّلات كثيرة لا نهاية لها في الاحتمال. قال "فانظر إلى آثار رحمت الله كيف يحيي الأرض بعد موتها". لكل مَثَل آثار في العالَم، والأمثال في الحقيقة من تنزّلات الأسماء الإلهية. لتقريب المعنى : حين يقصّ الله مثل قوم فرعون أو مثل أصحاب الفيل، فإن هذا مثل واحد لكن له تصريفات وتجلّيات وتنزّلات كثيرة جدّاً في العالَم، فهو مثل كلّي أصلي له فروع كثيرة جدّاً. إلا أن الفروع الكثيرة مثل الشعر على الرأس قد يغطّيه، فحين تقرع القارعة ستظهر حقيقة الأمثال والكلّيات الربانية وأن كل ما في العالَم تنزلاته وآثارها وجزئياتها وثمار أصلها الثابت عند الله تعالى.

قوله {وما أدراك ما القارعة} يشير إلى مستوى الإدراك البشري، وأنه محدود. لأن الإدراك يتعلّق بالمحدودات، ومحل الإدراك الذهن البشري المقترن بالبدن، ولذلك هو محصور بحدود معيّنة وعنه ينشأ الحسبان الذي يضلّ عن الحقيقة بشهود الصورة، والإدراك قوّة غير قوّة العلم، فإن العلم قوّة روحية عقلية تكشف حقيقة الشئ، وهو مستوى اليقين الذي له علم وعين وحق كما فصّله القرءآن. فالإدراك يسبح في الظنّ، والروح يسبح في اليقين. وإن كانت قوّة الإدراك تنزّل محدود لقوّة الروح في حدود الدماغ

البشري، فهو مثل الشعر بالنسبة لرأس الروح لكنه يغطّي على حقيقة الروح وقوّتها وقيامها على القوّة الإدراكية. فحين تأتي القارعة سيتبدّل الحال من الفكر الإدراكي إلى الفكر الروحي، وهو الذي عبّر عنه حين قال "فكشفنا عنك غطآءك فبصرك اليوم حديد". أي غطاء الذهن البدني الذي يحجب ويضلّ وينسى ويحسب الأمر على غير حقيقته الكبرى.

إذن، ثلاث مستويات من القارعة تعبّر عن ثلاث مستويات من المعرفة وتبدّل الحال من الأدنى إلى الأعلى. فمن الغفلة عن الاسم الإلهي إلى العلم به، من الغفلة عن المثل الكلّية إلى العلم بها، من الغفلة عن قوّة الروح إلى العلم بها. وتفعيل كل ذلك العلم طبعاً وليس العلم هنا مجرّد معلومات شبه ميتة في الذهن بل هو حقيقة تؤثر وتغيّر وتشعّ في وجود العالِم كلّه وتغيّره من حال إلى حال. كما قال "أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نواً يمشي به في الناس".

هذه المستويات الثلاث تشبه قوله تعالى في سورة أخرى "الرحمن. عَلَّم القرءآن. خلق الإنسان". لاحظ أن الأولى عن الاسم الإلهي، والثانية عن القرءآن الذي هو كتاب المثل كما قال "صرّفنا للناس في هذا القرءآن من كل مثل"، وخلق الإنسان يشير إلى {وما أدراك} التي تشير إلى الإنسان المنفي عنه الإدراك.

ومن المتوازيات الأخرى ما أشار به أخي حين قال أن هذه الثلاثة توازي قوله في سورة القيامة "يسأل أيّان يوم القيامة : فإذا بَرق البصر . وخسف القمر . وجُمع الشمس والقمر". وبيان ذلك بحسب فهمي: فبرق البصر تناسب معرفة الاسم الإلهي الذي هو حقيقة كل شئ، وخسف القمر تشير إلى الأمثال لأن الأمثال كالقمر الذي يستمدّ من شمس الأسماء الإلهية كما مرّ، ثم الجمع بين الشمس والقمر يشير إلى تعقّل ارتباط كل اسم إلهي بمثل من الأمثال الكلّية التي العوالم كلّها آثارها ونورها.

أي معنى مستنبط من موضع ما في القرءآن، لابد أن يوجد له ما يعضده من موضع آخر في القرءآن. الله لا يشرح الشئ مرّة واحدة في مكان واحد. وهذا من مقاييس الاستنباطات من القرءآن. فاحفظه.

{ يوم يكون الناس كالفَراش المبثوث }

الاعتبار الأول في الآية مبني على رمزية الفراشة وعلاقتها بالنفس الإنسانية. الاعتبار الثاني مبني على رمزية الفراشة من حيث علاقتها بالنار. كلاهما حق وله وجه وشواهد.

أمّا علاقة الفراشة بالنفس : فإن الفراشة تمرّ بأربعة مراحل كلّية تبدأ بالبيضة ثم اليرقة ثم الشرنقة ثم الفراشة. والنفس كذلك تمرّ بأربعة مراحل بأكثر من اعتبار. إذ قال الله "الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم" لاحظ أربع مراحل، فالخلق يناسب البيضة إذ به بداية تخلّق الفراشة وكذلك النفس في أصلها العلوي الملكوتي، ثم الرزق يناسب اليرقة إذ هي مرحلة خروجها وتركيزها على التغذية لكي تنمو، ثم الموت يناسب الشرنقة وهنا محلّ الشاهد من هذا الاعتبار لأن الشرنقة هي غطاء حول الجسم يحميها إلى أن تنمو بالقدر الكافي لتخرقه بعد ذلك وتصل إلى المرحلة الأخيرة حيث تتحوّل إلى فراشة تطير وتحلّق في الجو كذلك الحال مع النفس التي شرنقتها هي هذا الجسم الطبيعي وخرق هذا الجسم هو الانتقال إلى حالتها الروحية بالطيران أي بالدخول في عالَم اللطف والملائكة والدار الآخرة ولذلك يقول

الله {يوم يكون الناس كالفراش}. ولاحظ أن مرحلة الجسم الموازية للشرنقة، هي المرحلة الثالثة في الآية والتي هي "ثم يميتكم"، وقد سمّى الله الحياة في هذا الجسم موتاً كأصل إذ قال "أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمثل مثله في الظلمات" فالأصل هو الموت والظلمات بمجرّد الحلول في هذا الجسم، ثم بعد ذلك قد يتحوّل الإنسان إلى الحياة والنور وهو في هذا الجسم إن تلقّى القرءآن والكلام الإلهي المحيي للنفس، وإمّا أن لا يتحوّل الإنسان إلى تلك الحالة الخالدة إلا بموت الجسم الفعلي وذلك بنهاية حياته على الأرض والتي ستحصل للجميع عاجلاً أم آجلاً. وفي آية أخرى قال الله "وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون"، لاحظ مرّة أخرى أن المرحلة الثالثة هي الموت، وبعدها الحياة التي بعدها الرجعة الأخيرة إلى الله. فقد تحيا النفس وتتحرر روحياً وهي لا تزال في هذا الجسم الطبيعي، وقد لا تتحرر إلا بعد الخروج من هذا الجسم. الأولى هي حالة أولي العلم الذين انكشف عنهم الغطاء في هذه الحياة، والأخرى هي حالة أولي الغفلة الذين لا ينكشف عنهم الغطاء إلا حين يأتي الموت كما قال الله عنهم "لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد" فهذه الآيات تتحدث عن أهل الغفلة بالتالي أهل المعرفة بخلافهم إذ لم يكونوا في غفلة من هذا فقد انكشف غطاءهم قبل مجئ سكرة الموت بالحق. بعبارة أخرى ، إمّا أن تصبح نفسك كالفراشة الآن، وإمّا بعد موت الجسم. والفرق شاسع بين الحالتين. ولذلك قال الله "إن الذين قالوا ربّنا الله ثم استقاموا ، تتنزّل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا ". فلأن هؤلاء الذين قالوا "ربّنا الله ثم استقاموا" قد تحوّلت نفوسهم من طهارتها إلى مشابهة الملائكة من حيث تجرّدهم من شرنقة أجسامهم، صارت المناسبة بين نفوسهم وبين الملائكة فيحدث لهم ما قاله الله "تتنزّل عليهم الملائكة". تماماً كما أن النفوس التي تصبح من خبثها وكدرها ونجاستها بقدر تشبه به الشياطين يقول الله أن الشياطين تتنزّل عليهم كما في قوله "قل هل أنبئكم على مَن تنزّل الشياطين. تنزّل على كل أفّاك أثيم". فالإفك والإثم يجعلا النفس تشبه الشياطين، وبما أن كل شبيه من الغيب يتصل بكل شبيه بحكم الوحدة المعنوية بين المتناسبات في ذلك العالَم المبني على القرب المعنوي لا القرب المادّي، فالنتيجة أن النفوس المتشيطنة تتنزّل عليها الشياطين، والنفوس المستنيرة تتنزّل عليها الملائكة. كل نفس بحسب دركتها في الظلمة ودرجتها في النورانية طبعاً. والقرءآن كلّه يدور في فلك تحويل النفس إلى جانب الاستنارة والتشبّه بطهارة عقول الملائكة.

أمّا علاقة الفراشة بالنار : فإن المعلوم في الطبيعية أن الفراشة تنجذب إلى النار وقد تقتحمها وتفنى فيها. من هذا المثال الأساسي تؤخذ علاقة النفس المستنيرة بالمعنى الذي شرحناه سابقاً بالأمور الإلهية. فالنار ترمز من جهة إلى وجه الله والنار ترمز من جهة أخرى إلى كلام الله.

فهي ترمز إلى وجه الله من حيث قوله تعالى "كل شئ هالك إلا وجهه"، فالنار لها هذه الخاصّة وهي أنه إذا أُلقي فيها شئ هلك هذا الشئ وفني لا يبقى إلا النار كثابت، كذلك كل شئ يهلك ولا يبقى إلا وجه الله. ومن وجه آخر، كما أن النار ليس لها وجه واحد تضئ منه بل تضئ كل ما حولها، كذلك "لله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله". وجه ثالث أن النار تتجّه للأعلى، كما شرح الله حقيقة الألوهية حين قال "قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا" بمعنى أن حقيقة الإله لا تقبل الحد والحصر في شئ بل تطلب الأعلى بذاتها، من هنا نعلم أن حقيقة الإله الحق هي الإطلاق واللامحدودية، وما يعبّر عن هذا المعنى بالاتجاه للأعلى أي للإطلاق والانعتاق من الحدود هو النار بحسب الرمز الطبيعي والتناسب بين المعاني بالقدر الممكن طبعاً وليس مطلقاً. زوايا كثيرة تجعل النار

رمزاً مهماً. ولذلك حتى في كلام الله مع موسى كلّمه من النار ، "أن بورك مَن في النار ومن حولها وسبحان الله ربّ العالمين"، ولم يكن ذلك اعتباطاً بل لمناسبة رمزية صحيحة منها ما ذكرناه، ومن حيث أن الله كلّم موسى من النار نفهم صلة النار بالكلام الإلهي.

فما معنى ذلك بالنفس للنفس ؟ النفس المستنيرة من حيث سرّها تتجّه نحو الاسم الإلهي وتغرق فيه حتى تفنى فيه كما أن الفراشة تقتحم النار ولا تبالي بهلاكها في النار. كذلك العارف يتجه للحق تعالى ويسعى للفناء فيه ولا يبالي بهلاك صفاته وشخصيته وتفاصيل نشأته في الحق تعالى. والنفس من حيث عقلها تتجّه نحو الكلام الإلهي وتسعى للاتحاد بمعاني كلام الله بحيث لا يبقى في العقل إلا كلام الله ونوره وحقائق ذلك الكلام وحقوقه، كما قال القرءآن "وأمّا مَن خاف مقام ربّه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنّة هي المأوى" ثم شرح معنى تجرّد النفس عن الهوى وماذا يحدث بسببه فقال "ما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى" بمعنى أنه كلّما ابتعدت النفس عن الهوى كلّما اقتربت من الوحي وفهمه وتعقله والاتحاد بمعانيه وحقيقته، بينما العكس تماماً يحصل كلّما ازدادت سطوة الهوى في النفس كلّما دخل الإنسان في رفض وإنكار الوحي الإلهي بل وتحريفه بعد علم وعصيانه بعد فهم بل قد تصل النفس إلى حد "أفرأيت مَن اتخذ إلهه هواه وأضلّه الله على علم" فحتى العلم لا يؤثر فيها بعد ذلك، كما قال الله في مثل "الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنّه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب".

الحاصل : {يكون الناس كالفراش} تشير إلى الفراشة من حيث روحانية النفس وتجرّدها عن البدن، وتشير إلى فناء النفس في الاسم الإلهي "واذكر اسم ربّك وتبتّل إليه تبتيلا"، وتشير إلى اتحاد النفس بمعنى الوحي الإلهي "اتبع ما أوحي إليك من ربّك".

{ وتكون الجبال كالعهن المنفوش }

الجبال في النشأة الدنيوية مثل على الشئ الصلب المتماسك، لكن في النشأة الباطنية والأخروية حيث تنقلب الأشياء من الكثيف إلى اللطيف تصبح الجبال {كالعهن المنفوش} والعهن هو الصوف والمنفوش أي المتفرق، بمعنى أن الصلب الحجري صار لطيفاً كالصوف، والمتماسك صار متفرقاً مشتتاً. وهذا مثال على انقلاب الأشياء وتبديل الأحوال من الكثافة إلى اللطافة، من غلبة المادّية إلى غلبة الروحانية. فالآية الأولى {يوم يكون الناس كالفراش} تشير إلى مستوى النفوس وما سيحدث فيها من تغيّرات، وهذه الآية تشير إلى مستوى الأجسام وما سيحدث فيها من تغيّرات. إذ الدنيا الغلبة فيها للجسم على الروح، بينما الآخرة الغلبة فيها للروح على الجسم، "يوم تبلى السرائر". وهذا أصل عظيم في العلم الروحي الباطني والعلم بالآخرة في القرءآن.

{ فأمّا مَن ثقلت موازينه . فهو في عيشة راضية .
وأمّا مَن خفّت موازينه . فأمّه هاوية.}

الموازين تثقل وتخفّ بحسب الوزن. والوزن ما هو ؟ يقول الله "الوزن يومئذ الحقّ". والحقّ إمّا أن يكون علمياً وإمّا أن يكون عملياً. في العلم يوجد حق وباطل، فكلّما ازدادت حصيلتك من الحق العلمي كلّما كان ميزانك العلمي والباطني أثقل، والعكس بالعكس. في العمل يوجد حق وظلم، فكلّما ازدادت

حصيلتك من الحق العملي كلّما كان ميزانك العملي والظاهري أثقل، والعكس بالعكس. فالحق يتعلّق بالنفس ويتعلّق بالجسم، كما مرّ من ذكر الفراش والجبال. والحقّ يبدأ من الله تعالى لأن الحق من أسمائه كما قال "الله هو الحقّ المبين". ثم كل شئ له حقّه، فالخلق تمّ بالحق "خلق السموات والأرض بالحق"، وفي العمليات تجد الله يقول في آية الدَّين مثلاً "الذي عليه الحق" فيوجد مَن له الحق ويوجد مَن عليه الحق، وهكذا في كل شئ علمي وعملي بلا استثناء.

رسالة هذه الآيات هي التالي : إن أردت العيش كيفما اتفق، فلا يهمّك حقّ ولا باطل، لأن مجرّد العيش سيناله الكل ، فحتى الذي يعرض عن ذكر الله يقول الله عنه "ومَن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً" فإن كنت لا تبالي بكيفية ونوعية معيشتك فلا تبالي بحق علمي ولا عملي. لكن إن كنت تبالي بنوعية معيشتك، وتريد {عيشة راضية} الآن ولاحقاً، فعليك أن تعمل على ثقل موازينك. وبما أنك قد عرفت أن ثقل الموازين يكون بالحق، بأوسع معاني الحق التي تبدأ من التعلّق بالاسم الإلهي نزولاً إلى كل صغيرة وكبيرة في معيشتك الأرضية، فالزم الحق واعلم الحق واعمل بالحق، وسارع في خيرات طريق الحق.

{ فأمّه هاوية . وما أدراك ماهية . نار حامية }

السؤال الأوّل : ما معنى {فأمّه} ؟ {فأمّه} تشير إلى شيئين على الأقلّ :

الأوّل هو أمّ الشخص تشير إلى أمّ رأسه بمعنى أن السقوط في النار سيكون بالمقلوب أي الرأس ستكون في الأسفل والقدم في الأعلى، سيهوي منكوساً. ما معنى هذا؟ هذا يشير إلى الأصل العظيم الذي يشير إلى انتكاس الأولويات، كما رأينا مثلاً في سورة الهمزة فبدلاً من أن يكون المال تحت والروح فوق في سلّم أولويات الإنسان السليم، أي المال وسيلة والروح غاية، ينتكس المنكوس ويجعل المال في رأس اهتماماته والروح تحت قدمه هذا إن أعطاها محلّاً أصلاً تحت قدمه ولم يكفرها بالكلّية. ومن هنا حين تقرأ اسم "جهنم" بالمقلوب يصبح "منهج" إشارة إلى "لكل جعلنا شرعة ومنهاجا" فالمنهج من المنهاج قريب والإشارة في هذا الاستنباط هي أن الذي يقلب منهج الله يصير في جهنّم، الذي يجعل ما جعله الله فوق تحت، وما جعله الله تحت فوق، فإنه يتحوّل من النعيم إلى الجحيم، دنيا وآخرة. أعلى ما في حياة الإنسان السليم هو العلم بأوسع المعاني وبلا قيد، فلمّا يصبح شيئاً آخر هو رأس الأمر وينقلب الحال يتحوّل الحال إلى جهنّم. {فأمّه هاوية} الهوي سيكون من الرأس، انظر ما في رأسك وما هو رأس أمورك ستعرف أين أنت وما مصيرك.

الثاني هو أمّ بمعنى الفؤاد، إذ كل شئ موجود في نفس الإنسان. وقال الله عن موسى "وأصبح فؤاد أمّ موسى". والفؤاد كالأم في النفس لأنه الذي يتلقّى معطيات السمع والبصر ظاهراً وباطناً، ثم يرى ويترجم ويعطي الأفكار والأقوال، فهو كالأم التي تتلقّي وتعطي، والأمّ أيضاً أصل الشئ مثل "أم الكتب". بهذا الاعتبار، حين يقول الله عن خفيف الموازين {فأمّه هاوية} يصبح المعنى واضحاً، لأن الهوي سيبدأ من الأمّ، أي من حالة الفؤاد وما يراه ويعتقده ويؤمن به، ما يتلقّاه ويعطيه ويصدر منه ومرجعه الفؤاد. كما قال الله "ما كذب الفؤاد ما رأى" فالفؤاد مصدر التصديق والتكذيب، مصدر الرؤية والنظر في الوجود. فالذي يجعل الأولوية لجسمه وشهواته على فؤاده وتعقلاته فإنه ينتكس وتصبح {أمّه هاوية}.

السؤال الثاني : ما معنى {هاوية} ما هو الهوي تحديداً ؟

الهوي يشير إلى السقوط إلى أسفل. لكن هذه عبارة رمزية ليست مادّية. لأن السقوط إلى أسفل في العالَم المادّي ليس شيئاً حسناً أو سيئاً بالضرورة. لكن معنوياً الأسفل يشير إلى الاتجاه جهة العدم والابتعاد عن مصدر النور والوجود ومبدأ الكمال والخير. بعبارة أوضح : مبدأ كل كمال هو الأسماء الحسنى، فعلم الله مطلق وقدرة الله مطلقة وجمال الله مطلق، وهكذا في كل سمة من الأسماء. والله هو الأعلى، الأعلى بمعنى المطلق اللامحدود، ليس الأعلى في مكان مادّي ما جلّ الله وتعالى عن ذلك. فكلّما اقترب الإنسان من الله ارتفع ، من هنا تجد معنى الرفعة في القرءآن إيجابياً إذ يقول "يرفع الله الذين ءآمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات" فالإيمان من اسم المؤمن، والعلم من اسم العليم، وهكذا في كل سمة كمال يجعلها الله لأهل النعيم مثل "لهم ما يشاؤون فيها" وتفعيل المشيئة هنا خلاف ما سيحدث لأهل النار الذين أبطل الله إرادتهم فقال "كلّما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها"، فأهل النعيم جعل الله مشيئتهم تشبه مشيئته من حيث نفاذها وتحقق مرادها، لكن أهل النار أبعدهم عن ذلك وحرمهم هذه الصفة الكمالية وردّهم إلى فقرهم الذاتي وعجزهم الأصلي. وهكذا في كل صفة. فالصفة في العبد استمداد من اسم الربّ. واسم الربّ مطلق غير محدود، بينما الصفة في العبد لا تزال إمّا تصعد في التكامل باتجاه اللانهاية ولا تبلغها أبداً (قال الله "لدينا مزيد" إلى ما لانهاية من المزيد طبعاً)، وإمّا تهبط وتسقط وتهوي باتجاه انعدام تلك الصفة بالكلية وإن كان الوصول إلى العدم المطلق مستحيل لأن كل شئ قائم بالحق والحق وجود ولا يمكن أن يوجد العدم المطلق من كل وجه. فالاختلاف بين الصعود والسقوط يشبه الأعداد : الصعود يشبه الازدياد من الأعداد فإنها قابلة للزيادة إلى مالانهاية ولا حدّ لها في الكبر والكثرة، السقوط يشبه نقص العدد فإنه قابل للنقص إلى مالانهاية في الواقع أي الواحد الذي هو الوجود يمكن قسمه إلى مالانهاية من الكسور دون أن يبلغ القعر الصفري أبداً والصفر يرمز إلى العدم ولا عدم في الوجود الحق لأن الله حق فلا يمكن أن يبلغ العبد إلى حدّ الصفر المطلق أبداً من كل وجه ولذلك عذاب أهل النار خالد إلى مالانهاية لأنهم {فأمّه هاوية} هوي إلى مالانهاية في التناقص والبعد عن المبدأ الحقّ تعالى. فلا يزال أهل الحق في ازدياد من كل صفة إلهية ، فيزدادون علماً وقدرة وجمالاً وغنى إلى مالانهاية، ولا يزال أعداء الحق في خسران كل صفة إلهية، فيزداد عذابهم وشقوتهم وظلمتهم والعياذ بالله. {فأمّه هاوية} فالهاوية تشير إلى هذا الخسران في الصفات والبعد عن الكمالات وظهور سطوة أسماء الجلال عليهم بدلاً من أسماء الجلال، ومن هنا العذابات وما شاكل ذلك والعياذ بالله. ولذلك قال {وما أدراك ماهية} فماهية الهوي لا يمكن إدراكها ولو بلغت إلى العدم المطلق لكان بالإمكان إدراكها، لكنّه كما أنك لا تستطيع إدراك أصغر عدد كذلك لا تستطيع إدراك نهاية هذه الهاوية، وكما أنك لا تستطيع إدراك أكبر عدد كذلك لا تستطيع إدراك أنوار أهل النور الإلهي "وما أدراك ما ليلة القدر".

السؤال الثالث : {نار حامية} وهل توجد نار غير حامية حتى يقال هنا نار {حامية} ؟

هذا يكشف لك عن معنى النار. النار تشير إلى البعد الباطني، والحامية إلى البعد الظاهري. أي كما أن الذي خفّت موازينه قد خفّت بسبب إنكار حقّ علمي أو العدوان على حق عملي، فيوجد بعد باطن وظاهر للعقوبة كما أن العمل له بعد ظاهري وباطني. فكان الجزاء هو {نار حامية} فالنار مظهر إنكار الحق العلمي، والحامية مظهر تجاوز الحق العملي. "جزاءً وفاقاً". ويصحّ التأويل بالعكس أيضاً إذ المعنى في المحصلة واحد، كما قال "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنّما يأكلون في بطونهم ناراً"

وأكل أموال اليتامى ظلماً هو عدوان على حق عملي فكانت حقيقته الأخروية هي أنه نار. فمدار الأمر على أن لكل عمل ظاهري أو باطني صورة وجزاء أخروي يتناسب معه بحسب الحقيقة الباطنة التي يكشفها الله لأهل البصيرة فيرون حقائق الأشياء في الآخرة من صورها في الدنيا.

-الخلاصة-

سورة القارعة تشير بأحد الاعتبارات إلى أحوال العقل في معرفته للوجود بمستواه الإلهي والكلّي والإدراكي. وكذلك إلى أحوال النفس ما بين تجسّمها وتروحنها. وأحوال الدنيا وعلاقتها بالآخرة وانقلاب الكثيف إلى لطيف. ومحورية الحقّ علماً وعملاً في الموازين الإلهية. وجزاء الناس بحسب موازينهم سواء في بواطنهم الآن أو في مصائرهم الخالدية غداً.

فمن أراد الخير لنفسه :
فليكن من أهل ذكر الأسماء الإلهية ،
وتعقّل الأمثال القرءآنية ،
وليعمل على أن يكون من أهل المكاشفة الروحية في تحصيل المعارف الوجودية ،
ويجاهد نفسه حتى تتجرّد وهي في هذه النشأة المادّية ،
وليتمسّك بالحق علماً وعملاً ولا يتعصّب إلا للحق وليعتبر الحقّ عين الذات القدسية ،
وليرتّب أولوياته بحيث يكون العلم على رأسها والمال مجرّد وسيلة معيشية ،
ولعلّه بعد كل ذلك يندرج في ظلّ العناية الرحمانية والرعاية الرحيمية.

....

(الضحى)

الفصل الأوّل : قراءة .

السورة من قسمين. القسم الأوّل من جزأين. القسم الثاني من جزأين. والسورة كُلٌّ واحد متّصل، فبين القسمين رابط، وبين الأجزاء روابط مفهومة تجعل السورة كُلّاً واحداً متّسقاً.

القسم الأوّل:
الجزء الأوّل هو قوله تعالى {والضحى. والليل إذا سجى.}
الجزء الثاني هو قوله تعالى {ما ودَّعك ربّك وما قلى. وللآخرة خير لك من الأولى. ولسوف يعطيك ربّك فترضى.}

القسم الثاني:
الجزء الأوّل هو قوله تعالى {ألم يجدك يتيماً فآوى. ووجدك ضالّاً فهدى. ووجدك عائلاً فأغنى.}
الجزء الثاني هو قوله تعالى {فأمّا اليتيم فلا تقهر. وأمّا السائل فلا تنهر. وأمّا بنعمة ربّك فحدِّث.}

...-...

الجزء الأوّل عن الطبيعة.
الجزء الثاني عن الحقيقة.

الجزء الثالث عن الحُجّة.
الجزء الرابع عن الشريعة.

...-...

ما الطبيعة فقال {والضحى. والليل إذا سجى.} الكلام عن الشمس، فالضحى وقت معيّن لطلوع الشمس، والليل إذا سجى وقت غروب الشمس. فالآية سماوية، شمسية. وتتحدّث عن رؤية ساكن الأرض لأحوال السماء الحادثة بسبب الشمس وآثارها في هذه الأرض.

الشمس هي الروح. أي الروح الذي يوحي الله به لنبيّه. والضحى لأنه الوقت من النهار فيرمز إلى شروق الأنوار. ولأن الضحى هو الوقت الذي تعتدل فيه الحرارة والبرودة، فيكون الجوّ ملائماً للطبع، فيرمز إلى عطايا الروح للقلب العاقل الفقيه لأن القلب يستريح إلى علم الروح وحكمته الملائمة للقلب الطالب للحقيقة واليقين وبرده. ولأن الضحى هو الوقت الذي يكون فيه الضوء قوّياً بالحدّ الذي يرى فيه الرائي بوضوح، وكذلك يكون فيه الجو غير حارّ حرارة الظهيرة ولا بارد برود الفجر، ولذلك طلب موسى المواجهة فيه "وأن يُحشَر الناس ضُحى" حتى لا يعتذر أيّا منهم بأنه لم يرى ما حدث بوضوح لو حشرهم في الليل أو عند الفجر، ولا يعتذر أحداً منهم بالحرارة وشدّتها وتأثيرها على أذهانهم وأبصارهم لو حشرهم في الظهيرة، كان الضحى هو الوقت الأنسب الجامع بين الضوء المناسب والحرارة المناسبة، وهذا جعل الضحى مثالاً على إشراق نور الروح بالوحي على القلب، لأن نور الروح له ضوء مناسب وله حرارة مناسبة، والضوء هو مدى كشفه للحقيقة ودلالته على العلم فهو "بيان" و "بيّنات"، ووالحرارة تشتد كلّما كان المعنى ظاهراً مادّياً بنحو أبرز وتكون الحرارة أبرد كلّما كان المعنى أقرب إلى الغيب

والخفاء، وحيث أن الروح في الوحي يتجلّى بالكلام، والكلمة هي الاعتدال في الحرارة، لأنّها ليست باردة برود الغيب المطلق، ولا حارّة حرارة التنزّل المباشر في المادّة وهو تجلّي قاهر "إن نشأ ننزّل عليهم من السماء آية فظلّت أعناقهم لها خاضعين" فهذا الخضوع لشدّة الحرارة والنارية القاهرة للنفس، فلذلك كان ظهور الوحي بالكلام هو الأنسب. موسى طلب ظهور الله بغير الكلام، فاندكّ الجبل وخرّ موسى صعقاً. ولو اختفى الوحي كلّياً وكان عالياً ومجرّداً كما هي حقيقته الأصلية، لخفي عن معظم الناس ولكان تكليفهم بالصعود إليه شاقّاً، فكنت الرحمة تنزّل الوحي في الضحى، أي بواسطة الكلام العربي المبين ليبيّن لهم بلسانهم.

{والضحى} إذن عبارة عن وقت نزول الوحي بالكلام العربي المبين على النبي الأمين.

{والليل إذا سجى} بالضدّ من ذلك. هو وقت انقطاع نزول الوحي بكلام جديد على النبي. الليل غياب الروح. و{إذا سجى} أي إذا غطّى بظلامه الأرض، والمعنى أن آثاره الروح حتى تغيب، فيشعر النبي بأنّه وحده ومنفرد بذاته عن الروح وسطوة حضوره في قلبه، أي يتركه وحده مستقلاً عنه. إذ قد يكون ليلاً، ولا يكون {أذا سجى}، كأن تغرب عين الشمس لكن يبقى شعاعها حاضراً في أرض القلب. والآية تدلّ على {الليل إذا سجى} أي غياب العين والأثر، فلا الروح ولا الكلام النازل منه ولا حتى الإمداد الذاتي الروحي الحاصل بمجرّد حضور الروح في أفق نفس النبي، كل ذلك غير متحقق، فالروح يترك النبي وحده في هذه الحالة.

في نفس الإنسان صورة جميع الأكوان. فكل ما في الآفاق موجود في الأنفس. ولذلك كانت الأمثال وضربها، وتنزيل العلوم والحكم بواسطة ثيابها. لأن الكلام على الآية الآفاقية الخارجية بالنسبة للإنسان الناظر إلى ما خرج عنه والمائل إلى ما أحاط به أكثر مما هو مشتمل عليه في ذاته، يجعل تنبيهه على ما في نفسه أقرب إن كان بواسطة استعمال صور وعلاقات ما خرج عنه. ومن هنا قال تعالى {والضحى. والليل إذا سجى.} حين أراد توصيل الرسائل التالية في السورة، مثل "ما ودّعك ربّك وما قلى". ولأنه أجاب القَسَم بقوله "ما ودعك ربّك..للآخرة خير لك..لسوف يعطيك" أي بعبارات كلّها كلام عن نفس متلقّي القرءآن، "ودعك..لك..يعطيك.." عرفنا أن قوله {والضحى. والليل إذا سجى.} المقصود به نفس صاحب القرءآن. فالله يقول له: هل ترى الضحى، هل ترى الليل إذا سجى، فكما أني خلقت هذا الأمر وتعاقب الضحى والليل إذا سجى في الآفاق، فإنهي كذلك أخلق وأتعامل معك في عوالم نفسك وباطن قلبك، فإني خالق واحد، وأخلق بسنّة واحدة، فما خلقته في الآفاق هو ما أخلقه في الأنفس، وما أنزلته من شريعة مطابق لما نفخته من حقيقة. لي الخلق والأمر، فما أخلقه ينعكس في أمري، وما آمر به ينعكس في خلقي.

{والضحى. والليل إذا سجى.} نوع من الطبيعة. الطبيعة كلّها آيات الله للإنسان، وهي حجاب يتكلّم الله من ورائه مع الإنسان. وما قوله بالعربية {والضحى. والليل إذا سجى.} إلا تنزيل وترجمة عربية لتلك الصورة والحقيقة الخارجية الآفاقية، أي الطبيعية للاختصار. الطبيعة لها ظاهر وباطن، ظاهرها ظواهرها مثل الضحى والليل وما أشبه ذلك، وباطنها بالنسبة للإنسان هو كشف حكمة الله وتكلّمه معه. والقرءان جامع بين ظاهر الطبيعة وباطنها، ويذكر من ظاهر الطبيعة بالنسبة للإنسان ما يكفي لتوصيل الرسالة والحكمة الإلهية النافعة للإنسان خصوصاً في قلبه وتزكية نفسه وتنبيهه على علاقته مع ربّه وخلقه وتحصيل رضاه وسعادته. الطبيعة كتاب الله. وكتاب الله العربي، من حيث أمثاله وآياته الآفاقية والأنفسية، هو تنزيل لذلك الكتاب الطبيعي الأصلي بلسان عربي، إلا أن الطبيعة في ظواهرها لا تشتمل

بمجرّد النظر إليها على حكمتها وحقيقتها، ولابد من الروح وعمله العقلي والفقهي حتى يكشف عن ذلك الباطن، وهذا العمل العقلي والفقهي هو الذي تنزّل نصّاً وبالكلمات العربية في هذا القرءآن العربي على النبي العربي.

{والضحى. والليل إذا سجى.} زوج. وضدّ. فكما أن الطبيعة تنتقل من الضحى إلى الليل، ثم إلى الضحى إلى الليل، ثم إلى الضحى إلى الليل، وهكذا. كذلك يقول الله لنبيّه ما معناه: وحيي إليك هو مثل إشراق شمسي على الأرض، السنّة واحدة. وهذا معنى القَسَم الإلهي. حين يقسم الله فإنه يريد أن يقول: الحقيقة التي أقسمت بها ثابتة وقائمة على أمر ثابت، لا يأفل ولا يتبدّل. القَسَم تأكيد، والتأكيد يدلّ على الثبات والبقاء. ويدلّ على الأهمّية، والأهمّية تدلّ على الروحانية والقيمة القلبية للآية. لأن الإنسان يكمل بالروح، والقيمة الحقيقية الأبدية له هي للشئ الذي ينفعه في قلبه لأن سلامة قلبه هي معيار سلامته الأخروية "إلا من أتى الله بقلب سليم".

{والضحى} تدلّ على الربوبية، لأنه من النور، والله هو النور. {والليل} تدلّ على العبودية، لأنه من الظلمة، والعبد هو الظلمة. فإن الله خلق خلقه في ظلمة ثم رشّ عليهم من نوره، والعبد ظلوم جهول في أصل نفسه، وإنّما عدله وعلمه بالله تعالى وعطائه وفيضه وإمداده وتوفيقه.

...-...

بعد أن ضرب الأمثال فقال {والضحى. والليل إذا سجى.} بدأ بذكر التأويل فقال {ما ودَّعك ربّك وما قلى. وللآخرة خير لك من الأولى. ولسوف يعطيك ربّك فترضى.}.

لاحظ أن الثلاث آيات كلّها تتضمّن ثنائيات مثل ثنائية الضحى والليل. الآية الأولى {ما ودّعك ربّك وما قلى} فالثنائية هي التوديع والقلي. الآية الثانية {وللآخرة خير لك من الأولى} فالثنائية هي الآخرة والأولى. الآية الثالثة {ولسوف يعطيك ربّك فترضى} فالثنائية هي حالة نفسه قبل العطاء وبعده، أو قبل الرضا وبعده، لأن "سوف" تدلّ على حالة آنية وحالة قادمة ولو كان الحال واحداً لما احتاج إلى التسويف.

تفسير هذه الثنائيات الثلاث كلّه راجع إلى سنّة {والضحى. والليل إذا سجى.}.

{ما ودَّعك ربّك وما قلى.} لماذا لم يودّعه؟ لأنه ربّه. لماذا لم يقليه؟ لأنه خاطبه بكاف "ربّك" فأثبت انتسابه إليه. التوديع لا يكون إلا بالمفارقة، وحيث أنه ربّه، والرب لا يفارق المربوب لأن الربوبية صلة بين الرب والعبد وتبطل ببطلان هذه الصلة، فإذن لم يودّعه ربّه بداهة وإلّا لم يكن له ربّاً. القلي من البغض الشديد المؤدي للمفارقة، والبغض راجع إلى بطلان النسبة بين المُبغِض ومَن أبغضه، فما دامت النسبة قائمة فلا بغض، لأن البغض يدلّ على اختلاف صفة أو غرض المبغض ومن أبغضه. السؤال الآن: لماذا نفى توديعه وقليه؟ ما الداعي لذلك؟ الجواب: لأن النبي حين وجد الوحي يشرق عليه {والضحى}، ثم وجد الوحي ينقطع عنه {والليل إذا سجى}، بدأت احتمالات تفسير هذه الظاهرة تنشأ في قلبه. فأوّل الاحتمالات أنّه ودّعه، أي فارقه وانفصل عنه بسبب انتهاء الغاية من العطاء، أي أن الروح الموحي إليه كان بمثابة المسافر الذي ينزل بقوم فترة ثم يقضي غرضه منهم ثم يودّعهم ويفارقهم، فالتوديع يدلّ على انتهاء الغرض من الوحي، فهذا أحد احتمالات تفسير غروب شمس الروح الموحي إليه. الاحتمال الثاني أنه قلاه، وهذا مثل أن يذهب المعلّم إلى شخص ليعلّمه فيجده سفيهاً بذيئاً ساقطاً غير مؤهل وغير راغب في العلم فيبغضه ويفارقه لذلك، فهذا أيضاً احتمال. فأجاب الله عن هذين الاحتمالين فقال {ما ودَّعك ربّك وما قلى.} فهذا نفي وإبطال لاحتمال حصل في القلب. لكن بما أن هذين الاحتمالين لا يفسّرا

ظاهرة غروب وانقطاع الوحي، فما الذي يفسّرها؟ نفي الباطل لا يكفي ولا يشفي الغليل، بل لابد من تقرير الحق وتبيين العلّة وراء الظاهرة. ومن أجل ذلك، أورد الآية التالية.

{وللآخرة خير لك من الأولى.} الآخرة هنا هي التي تختلف عن الأولى، وليست الآخرة التي هي غير الدنيا، وإن كان هذا احتمال في فهم الآية إلا أنه احتمال ضعيف لاعتبارات متعددة، لا أقلّ لأن لم يقل الآخرة خير لك من الدنيا، والأهمّ من ذلك أن الدنيا ليست "الأولى" بالنسبة لنفس الإنسان من حيث أن للنفس مراتب في الوجود سابقة على وجودها في الدنيا بدليل قوله تعالى في الآخرة للنفوس "لقد جئتمونا كما خلقناكم أوّل مرّة" وقال "كما بدأنا أوّل خلق نعيده" وكذلك قوله "خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزّل الأمر بينهن" وغير ذلك من آيات وحقائق كلّها تدلّ على أن للنفس ثبوت في عوالم سابقة على حصولها في هذه الدنيا. فما المقصود بالمعنى الأوّلي المباشر؟ المقصود هو : نفسك في تقبّل الوحي الجديد بعد انقطاع الوحي عنك فترة ستكون أفضل من حالتها لو استمرّ الوحي بغير انقطاع. وبيان ذلك: الله أنزل عليه وحياً ممثّلاً بقوله {والضحى}، فاستقبل قلبه هذا الوحي، مثل الطعام الذي دخل المعدة. الآن، لابد من توقّف الأكل فترة، حتى ينهضم الطعام الأوّل، ويتغذّى به البدن، وينمو البدن ويتقوّى، ثم يستطيع أن يأكل مرّة أخرى. أمّا لو استمرّ في الأكل بغير انقطاع، فإنه من جهة لن يهضم ما سبق أن أكله جيّداً، ومن جهة أخرى قد يموت جسمه بسبب التخمة وعدم تحمّل توالي المدخولات عليه. كذلك الأمر في القلب. مرّة أخرى، يوجد تناظر وتناسب بين القلوب والقوالب. فالله يقول له {خير لك} أي ليس خيراً مطلقاً من كل وجه، لكن {خير لك} أنت أيها النبي. فالمُراعى هنا هو حال النبي المتلقّي للوحي. إذ كما أن بدن الإنسان لو تعرّض لضوء الشمس باستمرار سيحترق ويموت من الحرارة، كذلك لو تعرّض القلب لنور الوحي باستمرار سيحترق ويموت من الحرارة. فالقلب يحتاج إلى راحة. يُشرق عليه النور، فيهضمه ويتأمله ويتفكّر فيه ويبثّه في الناس ويقرأه عليهم على مكث، ثم تنمو نفسه ويقوى عقله، فينزل عليه وحي أعظم وأكبر من السابق، ولذلك بدأت الآيات بالنزول بشكل عام قصاراً من حيث ألفاظها، ثم بدأت تطول شيئاً فشيئاً. مثال آخر لهذه السنّة، لاعبي كمال الأجسام. لو استمرّ الإنسان برفع الأثقال والتمارين كل يوم وكل ساعة بغير توقّف، لهلك قطعاً ولتمزّقت عضلاته وانتهى أمره. لكن لو تمرّن اليوم، ثم استراح، فرياضه الآخرة ستكون خير من رياضه الأولى، لأن جسمه صار أقوى، واستعداده صار أعظم، وفنّه صار أرقى. والوحي ينزل بحسب استعداد القابل ومدى قابليته كمّاً وكيفاً. فكلّما كان المتعلّم أحسن قابلية، كلّما كان الوحي النازل عليه أعظم وأتمّ. ومن هنا تفاضل الأنبياء والكتب النازلة عليهم. التفاضل في قلوب الأنبياء، وليس في العلم الذي هو علم واحد عند الله تعالى لا يتغيّر بتغيّر وتعدد الأنبياء والقوابل له. {للآخرة} أي كلّما أوحينا إليك بعد انقطاع، كلما كان هذا الوحي {خير لك من الأولى}. فسبب تقلّبك بين الضحى والليل إذا سجى هو أن هذا التقلّب {خير لك}.

ومما يترتّب على حقيقة {وللآخرة خير لك من الأولى} وسنّة {والضحى. والليل إذا سجى.} جمع الإنسان بين طلب المعرفة وطلب المعيشة. أي لا يكون الناس فرقة تطلب المعرفة، وفرقة تطلب المعيشة، فتكون الأولى متعلّمة فقيرة مفتقرة إلى من يعيلها وعالة على الناس، وتكون الأخرى جاهلة غنية تضلّ مع مَن يضلّها وتنخدع بكل من يُحسن خداعها وتُقلِّد كالأنعام من يسوسها. فتفسد الأمّة كلّها بسبب ذلك. بل لابد من أن يكون كل إنسان يجمع في يومه وأسبوعه وشهره وسنته بين طلب المعرفة وطلب المعيشة بنفسه لنفسه، ولابد أن تكون هذه هي غايته. ولا يقول: لكن أريد أن أطلب المعرفة دائماً. فإن هذا القول يشبه قراءة {والضحى} بدون قراءة {والليل إذا سجى}. أي كأنّه بل هو فعلاً يريد النهار سرمداً، وليس

هذا من سنّة الله، ولذلك لن تجدهم في الواقع كذلك. وكذلك لا يقول: لكن أريد أن أطلب المعيشة دائماً. فإن هذا القول يشبه قراءة {والليل إذا سجى.} بدون قراءة {والضحى}. أي كأنّه بل هو فعلاً يريد الليل سرمداً. وليس هذا من سنّة الله. ولذلك لن تجدهم في الواقع كذلك. لابد من تغذية الروح وتغذية البدن في آن واحد. وبهذا تكتمل النفس بالأكل من فوقها أي بالروح، وبالأكل من تحت أرجلها أي بالبدن.

{ولسوف يعطيك ربّك فترضى.} الرضا شئ يجده الراضي في نفسه، أي هو أمر وجداني. ورضاه هنا متعلّق بعطاء ربّه، وليس بالعطاء فقط، ولا بربّه فقط. فالنفس لا ترضى إلا بعطاء ربّها، أي لا ترضى بالعطاء مجرّداً أو أيّا كان المُعطي، كما لا ترضى بغير عطاء ولو كان معها ربّها بالمعية الذاتية العامّة. الآية تقول {ولسوف} لماذا؟ لأن انقطاع الوحي عنه يجعل النبي كأنّه يقول في نفسه: لكنّي أريد استمرار الوحي علي فهل سيستمرّ العطاء دائماً أم سينقطع في فترة ما؟ فأجابه {ولسوف يعطيك ربّك فترضى} فالنبي لم يكن ينتظر عطاءً محدداً من ربّه ليرضى، بل النبي يريد الاستمرار اللانهائي لهذا العطاء الربّاني، ولذلك كان من دعائه "ولا تعجل بالقرءآن من قبل أن يُقضى إليك وحيه وقل ربّ زدني علماً" زيادة بغير نهاية وزيادة لا حدّ لها. فلذّة النبي هي في العلم والقرءآن، ورضاه في العلم والقرءان الذي هو كلام ربّه، ولذلك ارتبط دعاء "رب زدني علما" بآية تتحدّث عن الوحي القرءاني "ولا تعجل بالقرءآن من قبل أن يُقضى إليك وحيه". حين رأى النبي انقطاع الوحي عنه فترة بحلول {الليل إذا سجى} نشأ تساؤل: هل سينقطع في يوم ما عنّي هذا العطاء الرباني؟ فجاء الجواب بالنفي وقال {ولسوف يعطيك ربّك فترضى.} ولا يكون رضاه إلا بالعطاء الربّاني للنور القرءاني باستمرار أبدي لامتناهي. سورة الضحى كلّها كلام عن القرءان وصاحب القرءان وطالب العلم الأعلى. وكُل ما فيها معناه الأوّلي المباشر هو هذا الأمر تحديداً.

ما الفرق بين العطاء وعطاء الرب؟ أي ما الفرق بين تجريد العطاء من المُعطي وبين ربط العطاء بمعط معيّن؟ الفرق يشهده كل واحد في نفسه. مثال ذلك: قد تجد الشخص يُعظِّم شيئاً معيّناً، هذا الشئ يمكن شراؤه بثمن قليل جدّاً، فإن أردت أن تشتريه منه بثمن عالي قد لا يبيعك إيّاه، فإذا سألته قال لك "هذا الشئ هدية من أمّي التي توفّيت وأعطتني إيّاه وهي على فراش الموت". أو قد تحصل على هدية من معشوق، فتكون الهدية في السوق رخيصة لكن بسبب كونها من المعشوق تكبر قيمتها في عين العاشق. ما سرّ ذلك؟ السرّ هو أن ذات المُعطي تشعْ في العطية بالنسبة لمن يشهده في العطية. ومن هنا تجد المؤمنون مثلاً يُتعظّمون المصاحف، لأن القرءان الذي هو كلام ربّهم في علمهم وإيمانهم قد اتّصل بهذه الأوراق والجلود والأحبار المسمّاة مصحفاً، لكن من لا يؤمن مثل إيمانهم ولا يرى مثل رؤيتهم قد لا يرى أي قيمة لهذه المصاحف. شهود المُعطي في العطية يرفع أو يخفض من قيمة العطية. قد عرفنا الرفع، والخفض أيضاً نعرفه من أنفسنا. كما أننا نأخذ الشئ، فإذا عرفنا أنه من فلان الذي نكرهه قد نكره الشئ مثل كراهيتنا لفلان الذي أعطانا إيّاه. من أجل هذا الفرق كان رضى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليس فقط في العطاء، بل في عطاء ربّه. {ولسوف يعطيك ربّك فترضى.}.

قد تقول: لكن أليس كل عطاء هو في الحقيقة عطاء ربّه، فما الفرق بين قوله "ولسوف تُعطى فترضى" وبين قوله {ولسوف يعطيك ربّك فترضى}؟ نقول: نعم، كل عطاء هو عطاء ربّه كما قال تعالى له "كُلّا نُمدّ هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربّك وما كان عطاء ربّك محظورا". لكن حين عبّر فقال {ولسوف يعطيك ربّك} دلّ ذلك على أنه سيشهد ربّه في العطاء، بينما الكافر-وهذا من معاني "الكفر" الذي هو التغطية

والستر- لا يشهد ربّه في العطاء. ومن هنا ينشأ الشرك والإلحاد. فالمشرك ينسب العطاء لربّه وغير ربّه، والملحد لا ينسب العطاء لربّه، أمّا العالِم فيأخذ العطاء وينسبه لربّه.

{ما ودّعك ربّك وما قلى} تدلّ على علاقة الإنسان بربّه، {وللآخرة خير لك من الأولى} تدلّ على علاقة الإنسان بعوالمه، {ولسوف يعطيك ربّك فترضى} تدلّ على علاقة الإنسان بنفسه. ولا توجد علاقة أخرى وراء هذه العلاقات الثلاث: العلاقة مع الرحمن، والعلاقة مع الأكوان، والعلاقة مع الوجدان. والكمال الذي ينشده كل إنسان هو أن تكون علاقته مع الرحمن قائمة موصولة، وعلاقته مع الأكوان هي الخير لا الشرّ، وعلاقته مع الوجدان هي الرضا لا أضداده. فمن وجد الله والخير والرضا فقد كَمُل.

الحاصل: الجزء الأوّل يتحدّث عن الطبيعة، الجزء الثاني يتحدّث عن الحقيقة. والطبيعة مثال الحقيقة.

والسورة تتحدّث عن الطبيعة من حيث كونها مثالا على علاقة النبي بالقرءان والعلم. وتبيّن أن سنّة التقلّب بين الإشراق والغروب، بين الوحي والانقطا ع، بين التعلّم والراحة، هي علاقة ثنائية مستمرّة في دورة دائمة إلى ما شاء الله. وهذا هو الخير للإنسان. والله وعد طالب العلم وصاحب القرءآن بعطاء علمي وكشف نوراني لا نهاية له لا كمّاً ولا كيفاً.

...-...

عن الحُجّة.

المقصود بالحُجّة هنا أمران. الأوّل الحجّة بمعنى البرهان والدليل والبيّنة. الآخر الحجّة بمعنى النعمة والفضل. وللاختصار نقول الحُجّة هي البيّنة والنعمة.

أمّا البيّنة. فيقول الله {ألم يجدك}. هذا السؤال {أَلَم} هو سؤال وتقرير لمطلب مُعَيّن. وهذا المطلب هو ما سبق في مقطع الحقيقة. لأنه قال له لم أودْعك ولم أبغضك والآخرة خير لك وسوف أُعطيك، والآن في هذا المقطع سيُثبت له بحجج يرتضيها وجدانه صدق ما مضى من حقائق بنحو مُشاهَد له. فقال {ألم يجدك}.

أمّا النعمة. فمضمون الآيات الثلاث كلّها نِعَم ربّه عليه حين آواه وهداه وأغناه. فإن الإيواء نعمة، والهداية نعمة، والغنى نعمة. والنعمة هي الكمال الوجودي، والنقمة هي العدم الوجودي. فكل ما كان كمالاً، كان نعمة. وكل ما كان نقصاً، كان نقمة. وإذا اجتمعت النعمة والنقمة في موضع واحد، فالحكم للغالب. مثلاً، قد يجتمع الجهاد والحرّ في موضع واحد، والجهاد في سبيل الله نعمة كما قال تعالى في آية "لا تنفروا في الحرّ، قل نار جهنّم أشدّ حرّاً". لكن الحرّ هو نوع من العذاب في الدنيا، أي هو نوع من النقمة، ولذلك يرد في آيات أخرى أن تعذيب أقوام معيّنة وإهلاكهم هو من نقمة الله. لكن حيث اجتمعت النعمة والنقمة، فالغالب هو مقياس الموضوع، وحيث أن نعمة وأجر الجهاد في سبيل الله، بالرغم من المشقّة التي فيه أكبر من المشقّة والنقص وحتى الموت الذي قد يصيب صاحبه، لأن أجره أبدي، والدنيا فانية، والباقي خير من الفاني، فالنتيجة أنه نعمة. وهكذا يكون القياس.

القسم الثالث إذن يجمع بين البيّنة والنعمة. وهذا الجمع له سبب معقول. لأن كل بيّنة لا تؤدي إلى نعمة، هي بيّنة غير نافعة. وكل نعمة هي بيّنة من حيث دلالتها على ما ينفع الإنسانية. المنفعة هي مطلوب الإنسان، لأنه إنّما يريد في المحصّلة أن ينفع نفسه. ولذلك تجد الله تعالى يتكلّم بمقياس المنفعة حتى

في الأمور الأخروية فيقول مثلاً "يوم لا ينفع مال ولا بنون. إلا مَن أتى الله بقلب سليم". فالنافع هو المطلوب الجوهري من وراء كل شئ. هذا وجه. ووجه آخر، أن البيّنة من حيث أنها تبيّن للعقل حقيقة ما، ـي بحدّ ذاتها نعمة. لأن التعقّل نعمة، والجهل لعنة. ووجه ثالث، أن النعمة تُبيّن عناية الله بالعلماء ورحمته بهم وتحننه عليهم.

إذن القسم الثالث، له وجه يتّصل به بالقسم الثاني والأوّل قبله، وهو وجه البيّنة. وله وجه يتّصل به بالقسم الرابع بعده. ،وهو وجه النعمة. هذا من حيث الإجمال. أمّا التفصيل فكما يلي إن شاء الله.

وجه البيّنة:

{ألم يجدك يتيماً فآوى.} من اليتم إلى الإيواء هو انتقال من الظلمات إلى النور، أي من الليل إلى الضحى. وكذلك {ووجدك ضالاً فهدى.} فإنه انتقال من ليل الضلال إلى ضحى الهداية. وكذلك {ووجدك عائلاً فأغنى.} فإنه انتقال من ليل العيلة إلى ضحى الغنى. فإذا كان الضحى والليل من الآيات الآفاقية، فإن اليتم والإيواء والضلال والهداية والعيلة والغنى من الآيات الأنفسية، القرءان آيات آفاقية وآيات نفسية، والغاية منها تبيين الحق. كما قال تعالى "سنريهم ءاياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحق". والآيات الآفاقية معكوسة في النفس، كما أن الآيات الأنفسية تشهد لها الآفاق. نفس الإنسان تجمع العوالم كلّها. والعوالم كلّها مرآة لحقائق الإنسان. فمن نظر في نفسه، رأى العالَم. ومن نظر إلى العالَم، رأى نفسه. ولذلك قال تعالى "أولم يتفكّروا في أنفسهم، ما خلق الله السموات والأرض إلا بالحق" لاحظ أنّه جعل التفكّر في الأنفس طريقاً إلى معرفة الله وخلقه السموات والأرض بالحق. إذن، نفسك طريقك إلى الحق، وطريقك إلى الخلق.

أن تكون يتيماً، فهذا شئ جرّبته وذقته وعشته بنفسك. أي هو شئ وجدته بنفسك في نفسك. أي لم يخبرك به غيرك وتحتاج إلى تصديقه، ولا هو قضية فكرية تحتاج إلى معالجة وتشكيك وتأمل للوصول إلى ترجيح صدقها من عدمه. كلّا. اليتم هو حالة تعيشها فعلياً، تجد معناها وآثارها ولوازمها وحدودها بنفسك في نفسك. أي هي معنى وجداني. لا خبري، ولا فكري. بل وجدانك هو الشاهد على الموضوع. وكذلك حين ينقلك من اليتم إلى الإيواء، فإن ظهور الانتقال لك هو ظهور وجداني، مباشر، ذوقي. فلا يحتاج أحد إلى إقناعك بأنك انتقلت إلى حالة الإيواء بعد حالة اليتم. كما أنك إذا شربت الماء البارد، وذقته مباشرة، فلو اجتمع الإنس والجنّ وحلفوا الأيمان المغلّظة وكتبوا المجلّدات الضخمة لإقناعك بأن الماء البارد ليس بارداً، فإن وجدانك لبرودته يكفي لثبوت المعنى في نفسك.

كذلك أن تكون ضالّاً، أيا كان معنى الضلال، فمن لا يشعر بأنه ضال، لن يطلب الهداية، بل قد يعتبر الهداية الواقعية-أي التي هي في نفس الأمر هداية-على أنّها ضلال وإضلال. مثلاً، تصوّر أنّك تسير في الصحراء، تريد الوصول إلى مكّة. فضللت الطريق، واقعياً، أي كنت تسير في طريق يؤدي بك إلى الطائف، مثلاً. فإن كنت تعتقد في نفسك أنك تسير في الطريق الصحيح، أي أنّك من المهتدين، فلن تطلب الهداية من أحد، ثم إن اتّفق وجاء شخص ليهديك فلن تستمع إليه وستظنّ أنه يريد إضلالك أو

سترتاب في أمره على أقلّ تقدير. الذي لا يجد في نفسه أنّه ضال، لا يطلب الهداية ولا يقبلها إن عُرِضَت عليه.

وعلى نفس النسق، العيلة. هي حالة تشعر بها وتجدها في نفسك. لها معنى وآثار ولوازم وظهورات خاصّة تختلف عن حالة الغنى. ثم الانتقال إلى حالة الغنى سيؤدي إلى تغيّر تلحظه في وجودك، وتعلمه بوجدانك.

ما الفائدة من كل ما سبق؟ الفائدة هي أن البيّنة الكبرى هي البيّنة الوجدانية. ولذلك تكلُّم الله بلسان الماضي والحاضر، لا المستقبل ولا الغيب. لأن ما مضى مما يذكره الإنسان هو شئ تقرر في نفسه وعايشه بذاته. والحاضر هو شئ تجده في نفسك الآن وقت التكلّم معك. مثلاً، لو قلت لإنسان كان فقيراً يأكل من بقايا غيره يومياً "ألم تكن فقيراً تأكل من بقايا غيرك، فأخذتك ووظّفتك حتى صرت الآن ممن يُنفق على غيره ويُطعِم أهله". فقره الماضي وغناه الحاضر كلاهما شئ يشعر به ويتذكره ويعرفه جيّداً. وعلى هذا النسق، تأمل قول الله تعالى {ألم يجدك يتيماً فآوى. ووجدك ضالاًّ فهدى. ووجدك عائلاً فأغنى.} عانى من اليتم وشعر به، ثم شعر بالإيواء وتبدّل الحال من الأسوأ إلى الأفضل. عانى من الضلال وشعر به، ثم شعر بالهداية وتبدّل الحال من الأسوأ إلى الأفضل. عانى من العيلة وشعر بها، ثم شعر بالغنى وتبدّل الحال من الأسوأ إلى الأفضل. هذه البيّنة الوجدانية المباشرة هي أقوى بيّنة يمكن استعمالها في أي مجال من المجالات. ولا يقوم حقّ اليقين ونور الإيمان إلى على ما يتقرر في النفس بالوجدان.

بيّن الله سنّة الانتقال من الليل إلى الضحى، من الظلمة إلى النور، من الأسوأ إلى الأحسن، في الآيات الثلاث التي تذكر اليتم والانتقال منه إلى الإيواء، والضلال والانتقال منه إلى الهداية، والعيلة والانتقال منها إلى الغنى. إلا أنه توجد قراءة أخرى تكون فيها آيات البيّنة الثلاث موازية لآيات الحقيقة الثلاث.

{ما ودْعك ربّك وما قلى} بيّنها وبرهن عليها بقوله {ألم يجدك يتيماً فآوى.}.
{ووجدك ضالاًّ فهدى.} بيّنها وبرهن عليها بقوله {وللآخرة خير لك من الأولى.}
{ووجدك عائلاً فأغنى.} بيّنها وبرهن عليها بقوله {ولسوف يعطيك ربّك فترضى.}

أمّا تفصيل كيفية هذه البرهنة فلا يتمّ إلا بشرح معنى النعمة في هذه الآيات، ووجه النعمة المقصود في السورة بنحو أوّلي وهو الجانب العلمي والقرءآني.

عن النعمة:
{ألم يجدك يتيماً فآوى.} ما هو اليُتم هنا؟ اليُتم هو التفرّد بسبب فقد الأصل. ومن هنا يُقال لمن فقد أصله، أي أباه وأمّه "يتيم". لكن لا يُقال له ذلك إلا وهو صغير قبل البلوغ، فإذا بلغ لم يعد يُسمّى يتيماً، لماذا؟ لأنّه هو نفسه صار أصلاً، أي صار قابلاً لذلك، ويُحكَم على الشئ القابل لشئ على أنّه في حكم مَن فعَّل ذلك الشئ. فالقابل لأن يكون أباً، هو بمثابة الأبّ، وإن لم يُفعِّل هذا الجانب فيه ويُظهر هذه القوة إلى التحقق والظهور بالنكاح والإنجاب. والصغير الذي يحتاج إلى رعاية الكبير، يتيم، لأنّه لا

يستطيع العيش والبقاء في هذه الدنيا بدون تلك الرعاية ومَن يقوم على أمره، خصوصاً في الصغر الشديد وسنّ الصبى. ومن هنا أيضاً يُقال للشخص المتفرّد بسبب مزاياه العظيمة، أو الشئ الذي له قيمة عظيمة ونادرة، يتيم، فيقال للرسالة المكتوبة مثلاً "يتيمة الدهر"، أو يقال للعبقري "يتيم". وفقدان الأصل هنا معناه أن هذا الشئ النادر بمثابة المفقود أصله، لأن الأصل هو الذي ينتج الفروع، فلما لم يكن لهذا الشئ شبيه أي إخوة مثله من حيث ظهورهم عن ذلك الأصل الواحد، تم التعامل مع الأصل كأنّه مفقود فعلياً، وهو مفقود فعلياً من حيث أن أثره منقطع عن العالَم، إذ لم يُبرز مثل ذلك الشئ النادر والعظيم. لكن في سياق قوله تعالى {ألم يجدك يتيماً} المقصود هو المعنى السلبي لليُتم، وإلّا لو كان معنى إيجابياً لما سلبه عنه وأدخله في الإيواء واعتبر ذلك نعمة له، ويشهد لهذا أن الآيتين التاليتين تذكر الهداية والغنى، وهما من الصفات الإيجابية قطعاً، فيكون الإيواء مثلهما. أي تركيب الآيات الثلاث هو الانتقال من السلبي إلى الإيجابي. {فآوى}. الإيواء هو الاتصال بالأصل. وهذا الاتصال ينتج عنه تغيير الآثار السلبية التي حدثت بسبب الانفصال عن الأصل. ويدلّ على العناية والرعاية، كما قال الله عن يوسف وأخيه "فآوى إليه أخاه وقال لا تبتئس". الابتئاس كان قبل الإيواء، وذهب بالأيواء.

فما تأويل هذه النعمة؟ تأويلها، ألم يجدك منقطعاً عن الروح والملائكة، فآواك إليهم وجعلهم يتنزّلون على قلبك بالأنوار والآيات بلسانك تيسيراً لك وبيّنا لك الكتاب والإيمان وجعلناك على دراية بهما، وعلّمناك الكتاب والحكمة. ولذلك تقول الملائكة للمؤمنين بعد التنزّل عليهم "نحن أولياؤكم في الحيوة الدنيا وفي الآخرة". فالروح والملائكة هم الرفيق الأعلى للأنبياء والأولياء من أولي العلم، وذلك جمع بينهم في قوله تعالى "شهد الله أنّه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم"، وكذلك في قوله "الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس". فالإنسان يتيم حتّى يحصل على نور النبوة إمّا مباشرة وإمّا بالوراثة، بالمباشرة يصير من الأنبياء، وبالوراثة يصير من العلماء. بعبارة أخرى، {ألم يجدك يتيماً} أي طالب علم فاقد للمُعلِّم {فآوى} أي آتاك مُعلّماً مُحبّاً رحيماً يعتني بك ويُعلّمك. قال الله "علّمه شديد القوى".

{ووجدك ضالّاً فهدى.} الذي لا مُعلِم إلهي وملائكي له، فهو ضال. لماذا؟ لأنّه سيكون حائراً بين احتمالات وممكنات واختلافات لا نهاية لها. والضلال من معناه الحيرة والاشتباه والتفرّق والضياع. والعقل حين لا يأخذ العلم من الأعلى، سينظر إلى الأسفل، وإذا نظر إلى الأسفل-إلى عالم الطبيعة والأفكار الذهنية والأحلام الوهمية-سيضلّ في متاهات أكثر من أن تُحصَر. ولذلك من دعاء النبي صلى الله عليه وسلم "اللهم ربّ جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون. اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم". وهو من قوله تعالى "فهدى الله الذين ءامنوا لما اختُلف فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم". وكان النبي يدعو بذلك في صلاة الليل، حيث القيام بالقرءآن لتحصيل العلم الأعلى. ولاحظ الربط بين ذكر الملائكة الثلاث الكبار، الذين سمّاهم النبي في حديث آخر بالرفيق الأعلى. {ووجدك ضالّاً} لا تدري الكتاب والإيمان والنور الإلهي. {فهدى} إلى كل ذلك، وجعلك منيراً.

{ووجدك عائلاً فأغنى.} العيلة هي الاعتماد على الغير في تحصيل الأغذية. حين لا تستطيع اكتساب مُرادَك بنفسك، بل تعتمد على كسب غيرك وعطاؤه، فأنت عائل. فهو الفقر مع النظر إلى الغير، إذ قد يكون فقيراً لكن لا يسأل الناس فحينها يُسمّى عفيفاً "يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف" لأنهم "لا يسألون الناس إلحافاً".

تأويل هذه النعمة في أهل العلم هو أن الإنسان يكون عائلاً بمعنى يفتقر إلى تعليم غيره من البشر له. ولا يستطيع تحصيل المعلومة بنفسه، ولا تحليلها ولا فهمها ولا الاستنباط منها بنفسه. أو بالعبارة المشهورة: يكون مُقلِّداً لا مجتهداً. فالمقلّد عائل، والمجتهد غني. والنبي كان عائلاً لأنّه كان لا يدري ما الكتاب ولا الإيمان وليس له نور في نفسه من ربّه وبيّنة له من ربّه في شؤونه. فصيّره الله غنياً، فصار النبي مصدراً للعلم والحكمة، لا فقط أن له من العلم والحكمة المباشرة ما يكفيه في نفسه، بل صار يفيض على غيره أيضاً، وهو أعظم الغنى. إذ الغنى على درجتين: درجة اكتفاء الذات بما عندها، ودرجة فيضان الذات على غيرها. ففي الناحية المالية مثلاً، إن كنت تملك من المال ما يكفيك في حد معيشتك الشخصية، فأنت غني. لكن إن كنت تملك من المال ما يكفيك وما يزيد على ذلك بالقدر الذي تستطيع فيه إعطاء غيرك والإنفاق عليهم فأنت أغنى. وكذلك الأمر في العلم. فإن كنت تملك من العلم ما يكفيك ويبينّ لك الأمور في حد نفسك واطمئنان قلبك، فأنت غني، كمثل أهل الكشف الذين تنكشف لهم بعض الحقائق في حدود أنفسهم لكن لا يستطيعون إيصالها إلى غيرهم، إمّا لعجز في التعبير أو لعجز في البرهنة العقلية على المعاني التي لا يقبل الأغيار منهم صدقها لمجرّد قولهم أنّهم شهدوها وتبيّنوا صدقها بالكشف والبيّنة الذوقية من ربّهم، فهذا الشخص غني، وهو عالِم في حدود نفسه. لكن أن يكون مثلاً من أهل الكشف، ويعقل الشئ بنفسه ذوقاً ووجداناً، ومع ذلك يستطيع إيصال أو على الأقل فتح باب هذه المعاني والمطالب للآخرين عن طريق البيان المبين والبرهان المنير، فهو أغنى وأقوى.

لننظر في مجمل النعم الثلاث. الأولى هي الافتقار إلى المعلّم الأعلى. الثانية هي الافتقار إلى التعليم الصادق الوجداني. الثالثة هي الافتقار إلى الاستقلال عن البشر في التعلّم. للاختصار، المعلّم والعلم والاستقلال. هذه هي القِيَم الثلاث التي إن اكتملت في الإنسان، صار عالِماً كاملاً. وقد أنعم الله على النبي وورثته بالكمال العلمي من حيث أنّه أنعم عليهم بالعلم اللدني والكشف الوجداني والاستقلال النظري.

سبق وأن قلنا بأن قسم البيّنة/النعمة بثلاثيته يُوازي قسم الحقيقة بثلاثيته. كيف؟

{ألم يجدك يتيماً فآوى.} بيّنة على {ما ودّعك ربّك وما قلى.} لماذا؟ لأن الإيواء يشتمل على معنى نفي التوديع ونفي القلى. لأن الإيواء من جهة يعني الاستقرار، وهو ضدّ الودا ع، ومنه قوله تعالى عن مريم وابنها "آويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين". والتوديع لا يكون إلا ضدّاً للاستقرار وديمومة العلاقة. والإيواء من جهة أخرى يعني الحب والعناية، وهو ضدّ القلى، ومنه قوله تعالى عن يوسف وأخيه "فآوى إليه أخاه" وذلك عن حبّ يوسف لأخيه وعنايته به وصلة النسب والنسبة التي بينهما وهي الإخوة الخاصّة والإخوة الخاصّة تتضمّن معنى الحبّ والرعاية والقرب النفسي، بالتالي هي ضدّ القلى الذي يعني البغض والنفرة والاختلاف وانعدام النسبة الجامعة بين القالي ومَن قلاه.

{ووجدك ضالاً فهدى} بيّنة على {وللآخرة خير لك من الأولى.} لماذا؟ لأن هداية الله له تعنى أنه يريد له ما هو خير له. فالجوهر هو {خير لك} من قوله تعالى {وللآخرة خير لك من الأولى}. فالله يريد له ما هو خير له، مطلقاً. فأثبت له هذا المعنى عن طريق مثال حاضر عنده وهو {ووجدك ضالاًّ فهدى} لأن الضلال شرّ لك، والهداية خير له، فلما نقله من الضلال إلى الهداية، ثبت عنده أنه يريد له ما هو خير له، وهو

المطلوب. ولو أخذنا الآخرة والأولى بمعنى اليوم الآخر والباطن ويوم الدنيا والظاهر، وهو محتمل وله وجه بالرغم مما سبق أن ذكرناه، فيكون المعنى: إن كنت في الدنيا قد اعتنيت بما هو خير لك في أمر قلبك والعلم الذي هو من الآخرة، فمن باب أولى أن أعتني بما هو خير لك في الآخرة.
{ووجدك عائلاً فأغنى} بيّنة على {ولسوف يعطيك ربّك فترضى.} وأحسب أننا لا نحتاج إلى تبيان العلاقة بين {فأغنى} وبين {يعطيك ربّك}، فما الإغناء إلا عطاء من ربّه. والعائل الكريم لا يكون راضياً عن حاله، فكان النبي في حال عيلته غير راضٍ فنقله الله إلى الغنى فأرضاه. فكأنّه يقول له: كما أنني نقلتك من العيلة إلى الغنى في الدنيا، فأعطيتك حتى ترضى، فهكذا ستكون سنّتي معك دائماً، وهي أنني سأعطيك حتى ترضى، وأجيب دعاءك، وأوتيك من كل ما تسأل.

إذن، البيّنة في صلب النعمة، والنعمة سُلَّم إلى الحقيقة.

...-...

عن الشريعة.

الكلام على هذا القسم من وجوه.
الوجه الأول: معنى الأوامر المذكورة في القسم الرابع.
الوجه الثاني: العلاقة بين الأوامر في القسم الرابع وبين الحُجَّة والحقيقة والطبيعة في الأقسام الثلاثة السابقة.
الوجه الثالث: العلاقة بين الأوامر وبين الحُجج والحقائق والسنن الطبيعية عموماً.

{فأمّا اليتيم فلا تقهر.} لولا أن اليتيم قابل للقهر، لولا أنّه حالة تسمح بالتعرض للقهر، لما نهى الله عن قهره، لأن المستحيل لا ينهى عنه الحكيم.

ما هو القهر؟ القهر إمّا أن يتعلّق بالذوات أو الإرادات أو الممتلكات.

قهر الذوات هو مثل قوله تعالى عن نفسه "هو الواحد القهار" ولذلك لأن الواحد إمّا أن يكون واحداً عددياً محدوداً، كأن تقول عن كتاب في مكتبتك "هذا كتاب واحد" فالمقصود أنه واحد معدود محدود، أي يحتمل وجود كتب أخرى غيره لأن ذاته محدودة مقيّدة. وإمّا أن يكون الواحد غير معدود وغير محدود، وهذا المعنى لا يصدق إلا على الله تعالى. ولذلك جمع الله معنى القهارية إلى معنى الوحدة في ذاته، فقال "الواحد القهار" ولم يقل "الواحد" فقط. فوحدة الله تقهر الوجود المستقلّ لكل ذات وكائن آخر، أي كل موجود هو موجود "دون الله" بمعنى أنه موجود معدود "أحصى كل شئ عدداً" و موجود مقيّد معتمد على الله "لا قوّة إلا بالله" "فعّال لما يريد" "لا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء" وهكذا لو تأملت الآيات ستجد أن كل موجود، أيّا كان، يعتمد في كينونة ذاته، وأنواع ودرجات صفاته، على الله تعالى وعطاء أسمائه. فإذن وحدة الله قهارية، بمعنى أنها مطلقة بالإطلاق الحقيقي التام فلا موجود إلا بالله ودون الله ومعتمد اعتماداً مطلقاً في كل صغيرة وكبيرة ذاتية أو صفاتية على الله. فهذا هو النوع الأوّل من القهر، وهو القهر الذاتي.

الآن، هل قوله تعالى عن اليتيم {فأمّا اليتيم فلا تقهر} المقصود به القهر الذاتي بالمعنى السابق؟ قطعاً لا، لأن المعنى السابق، كما قررناه، لا يصدق إلا على الله تعالى. لكن يمكن أن يصدق هذا المعنى بدرجة أقلّ على العلاقة بين المُعلِّم أي النبي وبين الناس. اليتيم كما قلنا هو المتفرّد المنقطع عن أصله،

والذي لا راعي ومعتني ولا مهتمّ بحاله مع حاجته إلى هذه العناية والإرشاد والحفظ على نفسه وماله. وقهر ذاته يكون بعدم الالتفات إليه، أي اعتباره كالمعدوم، على أساس أنه لا قيمة له، فهو ضعيف وفقير، ومن عادة أهل الدنيا أن لا يهتمّوا إلا بالكائن الذي سيضيف لهم القوّة أو المال في العاجل. كأن وجود الكائن يساوي ما يمكن أن يجدوه بواسطته. بالتالي، قهر ذاته يكون بعدم الاكتراث به. وعلى ذلك، يكون قوله تعالى {فأمّا اليتيم فلا تقهر} على هذا المستوى الذاتي، يعني: اهتمّ باليتيم، اعتبر وجوده، انظر إليه على أنّه كائن له قيمة وجودية بغضّ النظر عن حالته الراهنة.

والسؤال: هذا هو الأمر، فما هي الحكمة والعلّة والتي يستند إليها؟ الجواب في الآيات السابقة. بسبب {والضحى. والليل إذا سجى.} أي هذا اليتيم، وإن كان في ليل اليتم، فقد ينتقل إلى ضحى التخلّص من اليتم. وَ بسبب {ألم يجدك يتيماً فآوى} أي عامل الناس كما عاملك الله، فقد كنت أنت يتيماً واعتنيتُ بك، فكذلك اعتني أنت باليتيم. فالله رأى قيمة فيك بالرغم من كونك يتيماً، فعليك أنت كخليفة الله أن ترى في اليتيم قيمة بالرغم من يتمه. والقابلية الذاتية لليتيم، وكماله المُقَدَّر له، وإن كان الآن في حالة كمون، فإن تعليمه والاهتمام به قد يخرج هذا الكمال إلى حالة التفعيل والظهور. فلا تحكم عليه بالظاهر، لكن احكم عليه بحقيقته الكامنة فيه.

أمّا قهر الإرادات، فهو مثل قهر آل فرعون لبني إسرائيل حين قالوا {وقومهما لنا عابدين.} وقالوا {وإنّا فوقهم قاهرون.} هذه فوقية الإرادة، والقهر يتمثّل في استعمال السلاح والعنف من أجل إكراه إرادة بني إسرائيل حتى يعيشوا كعبيد تحت سلطة آل فرعون. ومعنى القهر هنا واضح، لأن القاهر لا يعترف بوجود إرادة مستقلّة لها اعتبار في المقهور، أي يعتبرها في حكم العدم، وإرادته هو وحده التي لها قيمة. ولأن بني إسرائيل، بالرغم من كثرتهم وقوّتهم، كانوا مشتتين ومتفرّقين، ولم يكن لهم مركز يدورون حوله، أي نبي وإمام يقودهم ويجمع كلمتهم ويمثّها في العالَم، فالنتيجة أنّهم في حكم اليتيم أي المنفرد بسبب غياب الأصل الجامع والمُنظِّم والحافظ لهم.

وفي ضوء ذلك، {وأمّا اليتيم فلا تقهر.} يصير معناها: عامل اليتيم كصاحب إرادة وشخصية مستقلّة. لا تعامله كمستعبد بلا إرادة، ومستضعف بلا اختيار. فكما أنك حين كنت يتيماً، كنت تكره مثل هذه المعاملة من الكبار والأغيار، فكذلك عليك أن تكره مثل هذه المعاملة لغيرك من الأيتام. وسرّ ذلك أن وجود الإرادة في الإنسان، مثل وجود أي صفة كمالية أخرى كالعلم والقدرة والكلام، هي صفات متفرّعة عن الأسماء الإلهية. فعلم الإنسان من علم الله، وقدرة الإنسان من قدرة الله، وهكذا في كل صفة كمال، فهي لله بالأصالة وللإنسان بالإفاضة والنيابة ومأخوذة بالأمانة. بالتالي، سحق إرادة الإنسان مثل الكفر بعلمه أو قمع قدرته أو تحطيم سمعه وبصره وكلامه، وهكذا في بقية صفاته التي أنعم الله بها عليه، هذا السحق جريمة ليس فقط في حق الإنسان بل في حقّ الله تعالى. ومن هنا لمّا كذَّبت قريش بالقرءآن، الذي هو كلام الله في الحقيقة، قال الله لرسوله "فإنّهم لا يكذّبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون" أي حتّى وإن كانوا هم يظنّون أنهم يكذّبونك أنت، لأنهم يعتبرون هذا الكلام القرءاني كلامك أنت، ففي الحقيقة هم يكذّبون آيات الله ويجحدون بها فظلمهم لا يقتصر على تكذيبك كإنسان بل على الجحد بآيات الله، فخصمهم الله وليس أنت. الاعتداء على كمالات الإنسان هو اعتداء على الذي أعطاه هذه الكمالات، وهو الله تعالى. "إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعدّ لهم عذاباً مُهيناً".

أمّا قهر الملكيات، فهو أكل أموال اليتامى ظلماً حسب تعبير القرءان، "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنّما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً". وأكل أموال اليتامى ظلماً مبني أيضاً على عدم اعتبار قيمة تملّكهم، فهم ينظرون إلى الملكية كحق مبني على القوّة المادّية الحالية، فالذي يقدر على استعمال القوّة العنيفة لأخذ الشئ فهو له، حسب المقولة "الحلال ما حلَّ في اليد" و "الحق بالسيف والعاجز يريد شهود". فلا ملكية بدون قوّة مسلّحة، والأقوى هو الذي يملك المال وحتى الأشخاص الضعاف. وحيث أن اليتيم ضعيف البدن، لا يملك السلاح ليدافع به عن أمواله، فالنتيجة أن الأكبر منه من أوليائه حسب العرف الاجتماعي يعتبر أن هذا المال ماله هو، لأنه يستطيع أخذه في الدنيا ولا أحد سيحاسبه على ذلك. أموال اليتامى في الظاهر هي الأموال الدنيوية المعروفة، مثل العقار والنقد وما أشبه مما ورثه عن غيره في الأصل. قوله تعالى {فأمّا اليتيم فلا تقهر} بهذا المعنى يصير معناه لا تأكل ماله ظلماً، واحفظه له حتى يبلغ الرشد وادفع إليه ماله، ولا تأكل منه إن اضطررت أثناء حفظك له إلا بالمعروف، ونحو ذلك من أحكام التعامل مع مال اليتيم في كتاب الله. فهذه الآية أجملت المطلوب وفصّلت المقصد النهائى، ثم جاءت الأحكام الأخرى في كتاب الله لتُظهر تفاصيل المطلوب والوسائل التي بها يتحقق المقصد بالنحو الذي يستطيع الناس أخذه وتنزيله على واقعهم وحالاتهم المختلفة بطريق ملائمة. وعلى ذلك، سيصير مستند الملكية ليس على القوّة المسلّحة الحالية، والعنف، بل ستصير مبنية على الحقوق المجرّدة والناظرة إلى مبادئ عقلية، مثل النسب والوراثة والإنسانية الجوهرية والقابلية وإن كانت غير مُفعَّلة والضرورة، وما أشبه ذلك.

فماذا عن تأويل الحكم في قضية العلم؟ {فأمّا اليتيم فلا تقهر.} أي لا تقهره مطلقاً، ولم يقل: فلا تقهر في كذا. بالتالي، لا تقهر في الذات وفي الإرادات وفي الملكيات. وفي العلم، الذات هي العقل، والإرادة هي الإرادة التابعة للعقل، والملكية هي الكلمة. واليتيم هو المبتدئ في سلوك الطريقة والمريد للاستقامة عليها. "وألّوا استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءاً غدقاً"، والطريقة هي التعلّم والعلم، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم "من سلك طريقاً يبتغي فيه علماً، سهَّل الله له به طريقاً إلى الجنّة" ومن هنا سُمّي سالكاً، وسُمّيت طريقة، وكان محورها العلم والتعلّم. فما المطلوب حتى ننفذ النهي الإلهي في عدم قهر اليتيم؟ أوّلاً، اعتباره ذا عقل، أي مخاطبة عقله حين تعليمه، وليس تلقينه أشياء يعتقدها بدون فهمها وتعقّل حقيقتها. وهذا مبدأ قرءاني عام. ثانياً، عدم إكراه إرادته على شئ لا يريده، بل التعامل معه على أساس مبدأ الطاعة، أي الإرادة التابعة للعقل والنابعة من القلب، فالطاعة ضدّ الإكراه، والإكراه يأتي من عنف الخارج بينما الطاعة تأتي من لطف الداخل. ثالثاً، عدم منعه من الكلام بحسب ما يعقله ويريده.

ولا يخفى على أهل البصيرة في التعليم، أن معاملة الطالب كعاقل ومريد ومتكلّم حُرّ، تصنع إنساناً متعلّماً وعالِماً بأعلى المعاني وأصدقها. بينما التعامل معه على الضدّ من ذلك، باعتباره بهيمة لا تعقل أو حماراً غايته حمل الأسفار بدون فهم الأفكار، وباعتباره مستعبداً لا يجوز التعامل معه إلا بالإكراه والقمع والترهيب والتخويف، وباعتباره أبكماً لا يحق له الكلام وليست له حريّة التعبير باللسان عن ما في نفسه، هذه الثلاثة تخلق مسوخاً في ثياب بشرية، وفي أحسن الأحوال سيكونوا ظلمات في قشور نورانية.

الأمّة كلّها أيتام النبي. ومال هؤلاء الأيتام هو القرءآن وما تركه لهم النبي من علم وكلام. فمن قهر أمّة محمد، كان محمد خصيمه، ومن خصمه محمد خسر الدنيا والآخرة، وذلك هو الخسران المبين. {فأمّا

اليتيم فلا تقهر.} هي خطاب لكل صاحب سلطان، ظاهري أو باطني، مادّي أو معنوي، في أمّة محمد. فالحذر الحذر.

{وأمّا السائل فلا تنهر.} اهتمّ بما هو خير للسائل، كما أنني اهتممت بما هو خير لك. {وللآخرة خير لك من الأولى.}. والسائل له ضالّة يطلبها، وهي مضمون سؤاله، فكما أنني وجدتك ضالاً فهديتك، كذلك اهدِ أنت الضال وأعطه سؤاله، فإن لم تملك هذا العطاء، فعلى أقلّ تقدير لا تنهره بسبب سؤاله.

الإنسان من حيث هو عبد لا يملك شيئاً، بالتالي إن جاءه السائل فلن يملك ما يعطيه إيّاه، وفي هذه الحالة ينطبق نهي {فلا تنهر}. وهو أقلّ ما يمكن. لكن الإنسان من حيث هو خليفة الله، يملك ما ملّكه الله إيّاه، كما قال تعالى "أنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه". فصار الإنسان وسيلة بين الله وبين خلقه، يعطي الله به من يشاء من عباده. فالله هو الرزاق، لكن الله قال للإنسان مثلاً "وارزقوهم فيه" فنسب فعل الرزق لهم، وذلك بحكم أنه خليفة الله، أي الظاهر في العالَم بصفات حقيقتها هي أسماء الله. لولا أن الإنسان فيه مقام الخلافة هذا، لما توجّه إليه إنسان آخر بالسؤال أصلاً، شعر السائل أم لم يشعر. توجّه السائل لك، هو تذكير لك بأنك خليفة الله في الأرض. وأقلّ شكر للسائل على هذا التذكير، هو أن لا تنهره في حال لم تعطه ما سأله. أقلّ الإحسان هو عدم الإساءة.

في التعليم، قد يسأل السالك سؤالاً ولا يرى المُعلِّم في الجواب خير للسائل لا أقلّ في هذه المرحلة. ففي هذه الحالة أيضاً ينطبق نهي {وأمّا السائل فلا تنهر.} وعلى المعلّمين ضبط أنفسهم وألا يغضبوا في هذه الحالة، وليتذكروا قول الله {وأمّا السائل فلا تنهر}.

من إشارات كلمة "تنهر". نهر الشئ أي سال بقوّة وكثر وغزر. وفي التعليم، قد يسأل السائل سؤالاً، فيكون عند المعلّم علم كثير وغزير، لكن السائل لا يتحمّل كل ذلك، والكثير قد ينسيه القليل، فيكره الطالب القليل والكثير معاً، وقد يكره العلم نفسه بسبب صعوبته عليه. فالواجب مراعاة حال الطالب ومدى استعداده وتحمله. {وأمّا السائل فلا تنهر} أي لا تعطيه أكثر مما يتحمّل، حتى لا ينكسر ويترك الطريق. ومن هنا نفهم، مثلاً، الحكمة في كتابة المختصرات والمتوسطات والمطولات، لأن الناس تختلف، فبعضهم إن لم ير إلا المطولات كره الأمر كلّه، وبعضهم إن لم ير إلا المختصرات كره الأمر كلّه، وهكذا يتنوع الناس، ولابد في العلم الأعلى أن يتجلّى بنحو يتناسب مع كل أصناف الناس. وهذه الحكمة موجودة في بطون قوله تعالى "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم". فراعى حالهم حين خاطبهم بلسانهم، بالتالي مراعاة حال المُخاطَب أصل معمول به في السنّة الإلهية. وهو نفس الأصل الذي أخذنا منه فرع إجابة السائل بكمّية مناسبة لحاله. ثم تتدرّج معه شيئاً فشيئاً حتى يتحمّل الأكثر والأكبر. ومن هنا نفهم لماذا في القرءان سور قصيرة مثل الكوثر (ثلاث آيات) ثم يتدرّج في التكثير أربعة فخمسة فستّة حتى يصل إلى سورة البقرة (نحو ثلاثمائة آية). فمن سورة في سطر في صحيفة تدرَّج إلى سورة في خمسين صحيفة.

{وأمّا بنعمة ربّك فحدِّث.}

لم يحدد له مَن يُحدِّث. فحتّى لو كان وحده، فلابد أن يحدّث، يحدّث الهواء والكون.

يحدّث الله، كما فعل يوسف حين حدّث ربّه بما أنعم عليه ربّه فقال "ربّ قد آتيتني من المُلك وعلّمتني من تأويل الأحاديث".

يحدّث أهله، كما فعل يوسف حين حدَّث إخوته "قد منّ الله علينا".

يحدّث المؤمنين، كما فعل داود وسليمان "قالا الحمد لله الذي فضّلنا".
يحدّث الناس كافّة، "قل يأيها الناس إني رسول الله" "وكان فضل الله عليك عظيماً".
يحدّث نفسه، كما قال الله "واذكر ربّك في نفسك" وذكره يكون بذكر أسمائه، وأسمائه أسباب نعمه فذكر نعمه من ذكر أسمائه.
يحدّث الخلق عموماً، كما فعل سليمان الذي حشر الله له الجن والإنس والطير وقال "هذا من فضل ربّي ليبلوني ءأشكر أم أكفر".
كما لم يحدد النعمة التي عليه أن يحدّث بها وأطلق النعمة، كذلك لم يحدد السامع لحديثه وأطلق التحديث.

التحديث فيه معنى الحدث والحديث أي الجديد والمتجدد. بمعنى أنه عليه أن يجدد ذكر نعمة ربّه دائماً. لأن عطاء ربّه له سيكون مستمراً دائماً، كما في قوله {ولسوف يعطيك ربّك فترضى} فهو عطاء دائم بالتالي سيقابله تحديث دائم، فكلّما حدثت له نعمة حدَّث، بها. والمعنى الرئيسي لذلك هو التعليم. أي عليه أن يتكلّم بكل ما يعلّمه الله إيّاه من هذا من كتاب وحكمة. "واتلُ ما أوحي إليك من كتاب ربّك لا مبدِّل لكلماته". فالتحديث هو استعمال الكلمة. تكلّم مع نفسك، تكلّم مع غيرك. تكلّم مع من في زمنك بالمشافهة، تكلّم مع مَن سيأتي بعدك بالكتابة. تكلّم مع من حولك بالمباشرة، تكلّم مع من غاب عنك بالرسالة أي أرسل رسلك ودعاتك في كل مكان ليُحدّثوا بنعمة ربّك. "بلّغوا عنّي ولو آية" "الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله". فالذي يحدد موضوع كلامك هو نعمة ربّك، لا شئ غير ذلك، فلا قيد على كلامك إلا بحسب أمر ربّك لك. ومن هنا كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول ويحارب من أجل حرية كلامه فقال لأعدائه الذين يحاربونه من أجل تكلّمه مع الناس "خلّوا بيني وبين الناس". فليس لأحد منكم أن يحول بيني وبين مَن أريد التكلّم معه، ثم من يريد أن يسمع فليسمع ومن يريد أن يعرض فليعرض، ومن يريد أن يقبل فليقبل، ومن يريد أن يرفض فليرفض، والموعد الآخرة حيث يفصل الله بين المحق والمبطل. لكن في الدنيا، ليس لأحد أن يحول بين الرسول وبين تكلّمه مع الناس بحسب ما أنعم ربّه به عليه. {وأمّا بنعمة ربّك فحدِّث} ولم يقل له: اطلب الإذن من كبار قومك وسادة قريش قبل التحديث بنعمة ربّك التي على رأسها القرءآن وهو كلام "ن والقلم وما يسطرون. ما أنت بنعمت ربّك بمجنون". وبالقرءآن تعرف التوازي بين قوله تعالى {ووجدك عائلاً فأغنى.} وبين {وأمّا بنعمة ربّك فحدِّث.} لأن الغنى هو غنى القرءآن. غنى العلم الإلهي. غنى الكلام العليّ الحكيم. ومن هنا قال علي "اعلموا أنه ليس على أحد بعد القرآن من فاقة ولا لأحد قبل القرآن من غنى". فبدون القرءان، الإنسان عائل. وبالقرءآن، الإنسان غني. {ووجدك عائلاً} قبل القرءان، {فأغنى} بالقرءآن. ولذلك {بنعمة ربّك} أي القرءان {فحدِّث} كل إنسان، "قل يأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً".

اليتيم في ليل، فخذه إلى الضحى بعدم قهره.
السائل في ليل، فخذه إلى الضحى بعدم نهره.
نعمة ربّك في ليل، فخذها إلى الضحى بالتحديث بها.

من يحسن إلى اليتيم، لن يودّعه ربّه ولن يقليه. وذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم "أنا وكافل اليتيم في الجنّة كهاتين". فضمن له الجنّة.

من يحسن إلى السائل، ستكون آخرته خير له من أولاه. لأن الله سيعامله كما يعامل هو عباده، كما قال الله حين أمر عباده بالمغفرة لغيرهم فقال "ألا تحبّون أن يغفر الله لكم" فبيّن هنا أنه سيعاملنا كما نعامل خلقه. فمن أحسن إلى السائل، وكل مخلوق سائل وأنت سائل الله، سيحسن الله إليه.
من يتحدّث بنعمة ربّه وينشرها، سيستمرّ عطاء الله له. كما قال الله في الحديث القدسي له "أنفق أُنفِق عليك". وقالت الملائكة "اللهم أعطِ منفقا خلفاً". كلّما أعطيت خلقه، كلّما أعطاك.

التكليف بقدر التشريف. أي لا يكلّفك الله بشئ حتى يكون قد آتاك هو مثل هذا الشئ، ثم يُكلّفك بإظهار مثل هذا الشئ في العالَم ومع الناس. وذلك تجد الربط بين القسم الثالث والرابع، {ألم يجدك يتيماً} مربوطة بقوله {فأما اليتيم}. {ووجدك ضالاًّ} مربوطة بقوله {وأمّا السائل}. {ولسوف يعطيك ربك} مربوطة بقوله {وأمّا بنعمة ربّك}. وهذا يدلّ على أن كل أمر لابد أن يستند على مشروعية كونية ومشروعية حقيقية ومشروعية تشريفية.

المشروعية الكونية، هي أن يكون للأمر سند في الطبيعة ومثال في الكون. أي يكون ممكناً في العالَم، فإن التكليف بالمستحيل وبما لا مثال له مستحيل التحقق، فالأمر به عبث.

المشروعية الحقيقية، هي أن يكون للأمر سند في علاقة العبد بالله تعالى، لأن الإنسان في جوهر أمره مربوط بالله تعالى، فكل ما يُلائم علاقته بالله يجوز تكليفه به، ولكن كل ما يبتر ويقطع ويخالف علاقته بالله لا يجوز أمره به، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق".

المشروعية التشريفية، هي أن يكون للأمر سند في النعم والكمالات الموجودة عند المأمور، لأن الإنسان في النهاية لا يعمل إلا بحسب ما يجده في نفسه، ولن يجد قابلية إلا بحسب ما يكون عنده، ولذلك قال الله تعالى "لا يكلّف الله نفساً إلا ما آتاها" أي أوّلاً يؤتيها شيئاً ثم يكلّفها بناء على ذلك الشئ، فمثلاً آتى النبي الإيواء بعد اليتم، ثم كلّفه بعدم قهر اليتيم. وهكذا. وتكليف الله أقلّ من تشريفه، فيعطي الله الكثير ويكلّف القليل، وهذا من سعة رحمته وتحننه على عباده. وكذلك قال الله "لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها" والوسع معنى ذاتي وجداني في المُكلَّف، بالتالي التكليف قائم على أمور حاضرة في المكلَّف ومحدودة بها.

كل أمر، أيا كان مصدره، لا مشروعية كونية وحقيقية وتشريفية له، فهو أمر لا نقول باطل بل إمّا الإنسان لن يستطيع أصلاً تنفيذه، وسيتملّص منه وسيفسده بنحو أو بآخر، حتى لو سعى هو بنفسه من أجل تنفيذه بصدق، وإمّا يحق للإنسان عصيانه بل يجب عليه ذلك إن أراد الخير لنفسه في الدنيا والآخرة. لا يؤمَر الإنسان بشئ يخالف منفعة الإنسان. وأي إنسان يرضى بمثل هذا الأمر فقد ظلم نفسه. والظالم نفسه لا عذر له. "وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون".

...-...

الحاصل: بدأت السورة من الطبيعة، ثم عرجت إلى الحقيقة. ثم نزلت إلى النعمة والبيّنة، ثم أقامت على هذه القاعدة صرح الشريعة.

فمن أراد أن يكون عقله وفعله قرءانياً، فليمش على هذه الطريقة. وليجمع بين الطبيعة والحقيقة والنعمة والبيّنة والشريعة.

والحمد لله رب العالمين.

الباب الأوّل : فكرة السورة .

سورة الضحى سورة العلماء . أي الذين جعلوا تحصيل النور الإلهي والازدياد منه هو غرضهم الأكبر والمركزي في الحياة. ولذلك جاء التأكيد في أوّل السورة بـ {والضحى. والليل إذا سجى} وذلك برموز سماوية وليس برموز أرضية كالربيع والخريف مثلاً. كما جاء في آيات عباد الرحمن من سورة الفرقان حيث قال قبلها "تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً. وهو الذي جعل الليل والنهار خِلفة لمن أراد أن يذكّر أو أراد شكوراً. وعباد الرحمن". فالبروج والسراج أي الشمس والقمر هذه كلّها أمثال في السماء تشير إلى رجال في الأرض، رجال وليس ذكوراً ولا إناثاً، الرجل في هذا السياق هو الإنسان أيا كان جنسه الذي يقوم في تعلّمه على قدميه باستقلال واجتهاد ذاتي ولا يعتمد كالراكب على عقل ورأي شخص آخر فالرجال هنا عكس الركبان قال الله "فرجالاً أو ركباناً". أهل النور من الناس مثلهم كالبروج والسراج والقمر، كما قال الله عن خاتم النبيين "وداعياً إلى اله بإذنه وسراجاً منيراً".

الباب الثاني : الضحى والليل.

فما الفكرة من {والضحى. والليل إذا سجى} ؟ أحد الأفكار ما يلي : الضحى عبارة عن وقت معين في النهار يجتمع فيه النور والبرد خلافاً للفجر الذي فيه برد ونور ضعيف وخلافاً للظهيرة التي فيها الحرارة الشديدة والنور الشديد، الضحى في المنتصف، ولذلك قال موسى في مبارزة السحرة "وأن يُحشَر الناس ضحى" وهو أعدل الأوقات من حيث الراحة والإضاءة. والليل معروف. النبي حين يتلقّى وحي الله يكون في {والضحى} كما قال الله "والشمس وضحاها" فالضحى تابع للشمس، والشمس هي الروح التي تشرق بالوحي على الأنبياء في الأمثال. فحين يأتيه الوحي يكون في ضحى. وحين ينقطع عنه الوحي يكون في {والليل إذا سجى}. فقد يخطر على بال المتلقّي للوحي حينها أن ربّه إمّا قد ودّعه بمعنى أعطاه هذه الكمّية من الوحي وانتهى الأمر على ذلك، وإمّا بأن ربّه قد قلاه وهو الكره والنفرة والبعد بسبب انتهاء المناسبة بمعنى أنه قد يظنّ بأنه ارتكب ذنباً أو شيئاً ما جعل الوحي ينقطع عنه. فيأتي النفي الإلهي ليقول {ما ودّعك ربّك وما قلى}. أي هذا التبديل بين ضحى إشراق الوحي وليل غروب شمسه، ليست بسبب التوديع ولا القلى. فما هو السبب ؟ السبب {وللآخرة خير لك من الأولى} بمعنى أن الوحي الذي آتيناك إيّاه في الضحى ثم قطعنا عنك المزيد منه في الليل إذا سجى، هو خير لك، لماذا؟ حتى تهضم الوحي الذي آتيناك إيّاه، تتلوه وتدرسه وتستوعبه وتعمل به وتقرأه على الناس على مكث حتى لا يضجروا منك أو لا يتعبوا ويصيبهم الإرهاق، وحتى يتحمّل قلبك أنت أيضاً إذ لو كانت الشمس مشرقة سرمداً لأحرقت الأشجار وقتلت الحيوانات، كذلك لو كانت شمس الوحي متجلّية باستمرار على القلب لأحرقته ودكّت نفس المتلقّي لضعفه الذاتي "خُلق الإنسان من ضعف". يشبه هذا في التعليم البشري العادي أن يستمرّ الدرس لمدّة أربعة وعشرين ساعة على مدار السنة، لن يتحمّل أي طالب ذلك وسيهلك أو يكفر بالدرس كلّه. فلابد من التحوّل من الضحى إلى الليل والمناوبة بينهما حتى يستقيم الحال. ثم الآخرة خير لك من الأولى، أي حين يأتيك الوحي فتهضمه سيتغيّر فيك شئ وتتقوى وتزداد سعتك وقدرتك على تلقّيه، فالوحي الآخر الذي سيشرق عليك بعد الليل سيكون أكبر وأكثر وأعمق كالفرق بين وحي سورة الكوثر ووحي سورة يوسف أو بين وحي سورة يوسف ووحي سورة البقرة. ويشبه هذا الرياضة البدنية، تذهب إلى النادي وتمارس الرياضة لفترة محدودة بتركيز شديد، ثم تدخل في ليل

الرياضة بأن تخرج من النادي وترتاح وتأكل، وفي هذه الفترة عضلاتك ستنمو، ثم في اليوم التالي تذهب إلى النادي مرّة أخرى وتمارس الرياضة وممارستك حينها ستكون أفضل من اليوم الأوّل عادة لأن عضلاتك صارت أفضل مما كانت عليه أوّل مرّة، وهكذا دواليك. {وللآخرة خير لك من الأولى}. حسناً. لكن قد يسأل العالِم : قد فهمت الحكمة من مداولة الضحى والليل، لكن هذا معناه أني قد أموت أو أُقتَل بحادث مثلاً ينهي حياتي العلمية قبل إتمام النور الذي أريد بلوغه، وهذا يسبب لي قلقاً شديداً، فما العمل؟ هنا يأتي الجواب الثالث وهو {ولسوف يعطيك ربّك فترضى} والرضا لأهل النور يكون بتمام النور، كما قال "يقول النبي والذين ءامنوا معه ربّنا أتمم لنا نورا"، فكل موجود له تمام نور يناسب وجوده، وإذا بلغ كماله هذا يحصل له الرضى، فالرضا لا يكون إلا بالنسبة إلى تصوّر معيّن عن الكمال، وبما أن سورة الضحى تتكلّم عن أولي العلم فإن كمالهم هو تحديداً أن تنفتح لهم آفاق لانهائية للعلم كما قال "ربّ زدني علماً" إلى غير نهاية، وفرضا العالِم يكون بالوصول إلى حالة يعلم فيها أنه قابل للتعلّم إلى ما لانهاية، وهذا ما يضمنه الله للعلماء في قوله {ولسوف يعطيك ربّك فترضى} ولذلك أشار بكلمة {سوف} التي تدلّ على مستقبل، والسبب أن العطاء الذي يُرضي العالِم الحقيقي لا نهاية له فهو دائماً في ترقّب مزيد في المستقبل، فـ{سوف} لا حدّ لها في المستقبل ولا تشير إلى نقطة محددة في المستقبل بعدها سينتهي العطاء، لأن انتهاء العطاء ينافي قوله تعالى عن أهل النعيم "لهم ما يشاؤون فيها ولدينا مزيد"، فمشيئهم متجددة والمزيد لا حد له، والرضا هو الاطمئنان إلى تحق هذا المعنى والفتح المطلق من كل وجه.

إلى هنا رأينا الاستدلال بمثال من الآفاق لإثبات حقيقة في الأنفس. فالضحى والليل من الآفاق، وصلة ربّك بنفسك وما سيفعله معك من حقائق الأنفس وعلاقتها بربّها. وبحكم الوحدة الجامعة بين الآفاق والأنفس وكون ربّك هو الواحد الجامع للكل في الحقيقة ، يصحّ الاستدلال بأمثال عالم على حقائق عالَم آخر. وهي فكرة ضرب الأمثال الجوهرية. ولذلك تجد الأمثال من الآفاق تدلّ على حقائق إلهية، مثل "الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح"، فهنا مثال من الآفاق يدلّ على حقيقة إلهية. وفي آية أخرى ضرب مثالاً من عالَم الأنفس الإنسانية لإثبات حقيقة إلهية فقال "ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سلماً لرجل هل يستوون مثلاً"، وضرب ذلك للشرك والتوحيد، وهكذا. كل ما في الحق تعالى ظاهر في الآفاق والأنفس، وكل ما في الآفاق له انعكاس في الانفس، وكل ما في الأنفس له انعكاس في الآفاق. مصداقاً لقوله تعالى "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق أولم يكف بربّك أنه على كل شئ شهيد".

سؤال : ما معنى الواو في {والضحى. والليل} ؟ الواو للتأكيد والثبات، أي تشير إلى سنّة إلهية ثابتة وحقيقة وجودية قائمة. وهو ما يسمّى عادة بالقسم، والقسم للتأكيد والتأكيد يكون بالإشارة إلى شئ ثابت وهو سنّت الله التي "لن تجد لسنّت الله تبديلاً ولن تجد لسنّت الله تحويلاً". ومن هذا الثبات والثبوت يُستنبَط المعنى في الآيات اللاحقة المتصلة بهذه الأقسام ولذلك يأتي بعدها دائماً شئ مرتبط بها، مثلاً {ما ودعك ربّك وما قلى} فلولا ثبوت المعنى السابق لما تأكد المعنى اللاحق. هذا وجه. وجه آخر أن الواو حرف الربط والتعقل والتوحيد، هو حرف عظيم، ربط الله بين حتى بين الأسماء الحسنى "هو الأول والآخر والظاهر والباطن"، بل ربط بين معاني إلهية في الاسم الواحد كما في "ذو الجلال والإكرام" فجعله بين الجلال والإكرام ووحّد بينهما. فالواو حرف عظيم من أعظم الحروف في الدلالة. فبالواو يربط

الله معنى الضحى والليل بمعنى ما ودعك والآخرة خير لك من الأولى ونحو ذلك مما يأتي بعدها. فكأنّه يقول: بقوّة وحقيقة الشئ الذي يربط الوجود بعضه ببعض، اعلموا أن {ما ودعك ربّك...} إلى آخر الآيات.

الباب الثالث : الوجود والروح.

فماذا عن قوله تعالى {ألم يجدك يتيماً فآوى. ووجدك ضالاّ فهدى. ووجدك عائلاً فأغنى.} ؟

الحقيقة الأولى : التفريق بين وجود العبد ووجود الربّ. وجود العبد فقر، وجود الربّ غنى. لذلك قال أنه وجده يتيماً ضالاّ عائلاً، فهذه وأمثالها هي حقائق وجود العبد. لكن في المقابل، وجودالربّ له الكمالات من الإيواء والهداية والإغناء وكل كمال. البشرى العظيمة في هذه الآيات هي أن وجود العبدّ قد يتبدّل من حيث التجلّي فيصير مرآة لأسماء وجود الربّ. لأنه قد أثبت -وهو ثابت بمجرّد نظرك في نفسك- أن صفات وجود العبد قد تبدّلت فظهور أنوار وجود الربّ عليها، كالمرآة التي يتجلّى فيها الشخص على سبيل تقريب الفكرة. وإذا نظرت في نفسك ستجد فيك قدرة وقوة وعلم، ولو بقدر ما، وهذا بحد ذاته دليل على صدق ما تشير إليه الآيات، لأن القوّة "لله جميعاً" ومع ذلك أنت تجد في نفسك قوّة، والعلم كلّه عند الله "والله يعلم وأنتم لا تعلمون" ومع ذلك تجلّى فيك العلم، فكل هذا دليل على أن العبد غير محكوم بالفقر الذاتي مطلقاً بحيث لا خروج منه، بل يوجد مخرج وهو الكامن في قوله تعالى "لله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيُجزون ما كانوا يعلمون" أي الذي يلحد في الأسماء سيجزئ بحسب عمله، بينما الذي يدعو الله بأسمائه الحسنى سيُجزئ بحسب دعائه وأحسنه. فالملحد بالأسماء يبقى على فقره الذاتي وعذابه الأصلي، وبحسب مضمون الآيات محلّ دراستنا سيبقى على يتمه وضلاله وعيلته. لكن الذي يدعوه بأسمائه الحسنى سيتبدّل حاله من الظلمات الأصلية إلى النور الإلهي، من اليتم إلى الإيواء، من الضلال إلى الهداية، من العيلة إلى الغنى. وهذه أعظم بشرى للإنسانية لو كانوا يعلمون. لأن رأس مصائب الإنسان هي في صفات وجوده الأصلي، وانظر في نفسك وسترى، انظر في أي شئ يضايقك ويزعجك وستجده راجعاً إلى شئ من صفات وجود العبد الأصلية، من الفقر والضعف والذلة والهانة والعجز والضلال والجهل وغير ذلك من الصفات العدمية. والنظر إلى كل شئ يعجبك ويريحك ويبسطك وستجده راجعاً إلى صفات وجود الرب الأسمائية، كالغنى والقوة والعزة والجلالة والقدرة والهداية والعلم وغير ذلك من الصفات الكمالية. فأعظم مصيبة ممكنة هي أن يكون الإنسان محكوماً بفقره الذاتي بلا مخرج، أي إن كان العبد عبداً فقط والربّ ربّاً فقط ولا يتجلّى الربّ بعبده ولا يفيض عليه من أسمائه، فحينها يكون وجود الإنسان عين العذاب المطلق الذي لا مخرج منه مصداقاً لقوله تعالى عن أهل النار "كلّما أرادوا أن يخرجوا منها أُعيدوا فيها". لكن لمّا أثبت الله في أنفسنا وفي هذه الآيات من سورة الضحى إمكان انقلاب الحال وتبدّل الصورة وتغيّر وجودنا النحاسي إلى وجوده الذهبي (بحسب الرمز الكيمائي العرفاني) فحينها حُق للإنسان الفرح بفضل الله ورحمته، والاستبشار بخير الوجود ونعمته. مصداقاً لقوله تعالى "قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون". إذ كل خير نجمعه من الوجود فرع هذه الحقيقة الكبرى والبشرى العظمى. فالحمد لله وحده على رحمته بعباده.

الحقيقة الثانية : الآيات لها تأويل روحي يشير إلى تنزّل الروح في الطبيعة وما ستلاقيه من سوء وما يمكن أن يتبدّل من حالها هذا. والتأويل هو هذا : اليتم والضلال والعيلة تشير إلى كمالات الروح الثلاثة وصفاتها الذاتية التي لها في أصلها. اليتم يشير إلى الفرادة، يقال في العربية يتيم بمعنى فريد لا مثيل له، كذلك هي الروح فريدة لا مثيل لها "لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أوّل مرّة". الضلال يشير إلى الإطلاق، لأن الضالّ في الرمز الصوري هو الذي يكون في ساحة مطلقة لا قيود ولا حدود فيها فلا يعرف طريقه بسبب هذا الإطلاق، فالضلال حيرة والحيرة تشير إلى الإطلاق وعدم التقييد، كذلك هي الروح مطلقة في حقيقتها لا تعرف التقييد الذاتي ومن هنا رضاها كما قلنا هو بالازدياد اللانهائي من العلم والنور الإلهي. العيلة تشير إلى التجرّد، لأن العائل هو الذي لا مال له باعتبار، وذلك لأن المال يأتي من خارجك وهو ليس جزءاً ذاتياً من وجودك ولذلك قد تفتقده، وكذلك الروح مجرّدة في ذاتها لا يوجد لها جزء وتركيب وإضافات بل هي شئ واحد متجرّد بسيط. والعائل من وجه آخر يشير إلى المعتمد على غيره، كذلك هي الروح دائمة التعلّق بالله تعالى لا تعرف غيره ولا تستطيع الانفصال عنه بحال، فهي دائمة العيلة على الله تعالى ولذلك ربطها به حين قال "ونفخت فيه من روحي" فلم ينسبها إلا لنفسه جلّ وعلا. إذن، الروح فريدة ومطلقة ومتجردة وبسيطة ومتعلّقة بالله تعالى.

إلا أن هبوط الروح إلى الطبيعة أدخلها في ثلاث مشاكل أساسية من حيث الظاهر، وثلاثة من حيث الباطن. أمّا مشاكل الظاهر فهي عدم الإيواء أي عدم السكن الذي تسكن فيه وتحتمي من الأجواء الطبيعية والكائنات المتوحشة، وعدم الراحة الناتجة من صعوبة العيش في البراري والصحاري والغابات وما إلى ذلك من أماكن غير مقيدة ومحددة أنظمتها بنحو يجعلها رتيبة ومتوقعة ومسالمة إلى حدّ كاف لاطمئنان الروح، وعدم اللذة والمتعة الناتج من فقد أو صعوبة تحصيل أسباب المعاش بتفاصيله المختلفة. باختصار، عدم السكن والراحة واللذة. فيأتي الوعد في الآيات إلى الروح المستنيرة المستيقظة بأن الله سيجعل لها كل ذلك بالقدر المناسب لها. "ومَن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة". و "لنحيينّهم حياة طيبة". و "فعند الله حسن ثواب الدنيا والآخرة". هذا بالنسبة لمشاكل الظاهر. أمّا مشاكل الباطن، فإن الروح تسأل نفسها "لماذا هبطت إلى الطبيعة هل ودّعني ربّي أو قلاني؟" فيأتي الردّ {ما ودّعك ربّك وما قلى} بل الحق أنك هبطت بسبب الخلافة ، "إني جاعل في الأرض خليفة". فالروح في الأرض لتكون خليفة الله تعالى فيها ومظهر أسماء البسملة فيها. والروح قد تسأل "ما الفائدة من وجودي على الأرض التي لها الذلة والشقاء لماذا لم يبقيني في الجنّة موطني العلوي الأصلي؟" فيأتي الجواب {وللآخرة خير لك من الأولى} أي عودتك إلى الجنّة بعملك خير من حالتك الأولى في الجنّة التي لم يكن لك عمل في اكتسابها، فالحق هو أن العزّة لا تكون إلا بدخول الجنّة بالعمل، ولذلك قال "تلك الجنّة التي أورثتموها بما كنتم تعملون" وقال "فلله العزة ولرسوله وللمؤمنين"، فلا يكون عليهم منّة بعد دخولها بأعمالكم، كما قال "ثم رددناه أسفل سافلين. إلا الذين ءامنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون". لأن نورهم كان بإيمانهم وبأعمالهم، فلا منّة عليهم، ولو كان بغير إيمانهم وعملهم لكان أجراً ممنوناً. والمنّة انفصال بين المعطي والمتلقّي، والانفصال عذاب للروح التي تريد أن تشهد الحق في ذاتها ولا تشهده كشئ منفصل عنها، فلمّا رفع عنها المنّة بالعمل الذي هو فرع التجلّي أصلاً، أنعم عليها بكمال التوحيد بعدم شهود ربّها إلا في أنفسها. "وفي أنفسكم أفلا تبصرون". ثم الروح قد تسأل "أنا أحبّ العلم فلماذا هطبت إلى الطبيعة التي هي عالَم الغفلة والظلمة؟" فيأتي الردّ {ولسوف يعطيك ربّك فترضى} لأن رضا العالِم يكون بتمام العلم، وتمام بالعلم بالوجود يكون بمعرفة كل درجات الوجود،

والمعرفة الذوقية أكمل من المعرفة النظرية، والمعرفة الذوقية لا تكون إلا بالاتصال المباشر بالمعلوم، ولذلك لم يكن للروح أن تعرف حقيقة الطبيعة إلا بالاتصال المباشر بها وذلك هو الهبوط إلى الجسم الطبيعي. هذا وجه. وجه آخر، أن العلم تجريدي وتجسيدي، فعلم التجريد تناله الروح في عالَم المجردات العلوي، لكن لكل تجريد تجسيد هو مثال له، والمثال من العالم الطبيعي، ولذلك هبطت الروح حتى تشهد أمثال الحقائق العلوية في الصور الطبيعية. بعبارة أخرى، الروح في موطنه العلوي الأصلي كانت تشهد "الله نور السموات والأرض"، لكنها لم تكن تشهد "مثل نوره كمشكاة فيها مصباح" ولذلك أهبطها إلى الأرض حتى تشهد أمثال النور كما تشهدت من قبل حقائق النور، فيكتمل علمها بالظاهر والباطن، بالحقيقة والشريعة، فيحصل لها الرضا. إذن، الهبوط كان لتحصيل كمال العلم، وكمال العلم به يكون الرضا للروح. فالحمد لله على كل أفعاله.

الباب الرابع: التكليف بحسب النعمة السابقة

لاحظ أن الله لم يأمرك بأن لا تقهر اليتيم إلا بعد أن أنعم عليك في يتمك وآواك إليه. ولم يأمرك بأن لا تقهر السائل إلا بعد أن أنعم عليك في ضلالك وهداك. ولم يأمرك بأن تحدّث بنعمة ربّك إلا بعد حصولك على هذه النعمة التي حدّثك هو تعالى بها وصيّرك غنياً. إذن، لم يكلّفك إلا بعد أن أنعم عليك، ولم يكلّفك إلا بما أنعم عليك، بل كلّفك بأقلّ مما أنعم به عليك. لأنه لم يكلّفك إيواء كل يتيم كما آواك هو، بل كلّفك بالحدّ الأدنى الذي هو {فأمّا اليتيم فلا تقهر}. وكذلك لم يكلّفك بأن تهدي كل ضال كما هداك هو من ضلالك، بل كلّفك الحدّ الأدنى وهو الكفّ عن عمل وليس حتى عملاً إيجابياً فقال { وأمّا السائل فلا تنهر}. فإلى هنا التكليف بعدم عمل شئ، وحتى يختم بتكليف إيجابي عملي قال {وأما بنعمة ربّك فحدّث} والتحديث من صفات روحك وعقلك الذي يحبّ التحدّث والكلام بفطرته، فلم يكلّفك شيئاً إيجابياً إلا وهو موافق لطباعك الفطرية وميولك الذاتية. فحتى تكليفه لك جاء موافقاً لطباعك الجوهرية. فتكليف الله للعالِم رحمة من رحمة في رحمة إلى رحمة.

الباب الخامس: أصل الجمع بين المعيشة والمعرفة.

على كل إنسان أن يكون طالب معرفة وطالب معيشة، لنفسه بنفسه، قدر إمكانه. فلا يوجد إنسان مكتوب عليه أن يكون في حالة {والضحى} أي تحصيل العلم ليل نهار بلا انقطاع، فإن هذا فضلاً عن استحالته ومخالفته للترتيب الرباني الأحسن، يؤدي فوق ذلك إلى مخاطر أخرى قد تدخل في صلب عملية تحصيل المعرفة وتشوهها وتحرفها عن غرضها الحر والأساسي. وفي المقابل، الإنسان الذي يعيش كل حياته في {والليل إذا سجى} أي لا يهتمّ بالمعرفة أصلاً ولا يطلبها ولا يعتبر نفسه من أهلها، فإنه يعيش حياة مظلمة فقيرة جاهلية ظاهراً وباطناً، ويشقى شقاءً عظيماً. الواجب على الإنسان الذي يريد سلامة نفسه وسعادته أن يجمع بين الضحى والليل، بين العلم والمعاش، بين الروح والجسم، بين الآخرة والدنيا.

سؤال : هل كل إنسان مخلوق للجنّة والمعرفة ؟ الجواب : نعم. ولولا ذلك لما كان من ظلم الإنسان لنفسه أن يدخل النار. لو كان الله خلق النفس لتدخل النار لما سمّى دخولها النار "خسران مبين" فأي خسران إن كانت معمولة لتدخل النار ومصممة لذلك. كلّا. لذلك قال الله عن الظلم كما في قصّة صاحب الجنّتين "كلتا الجنّتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً" فالظلم هو عدم ظهور مكامن الشئ وما هو مهئ له وقادر

عليه. فلو كانت النفس الإنسانية غير قابلة للنور والمعرفة والحكمة والجنّة، لما كان من ظلم الإنسان لنفسه أن يوردها النار ويبقيها في الجهل والضلال. "ولكن كانوا أنفسهم يظلمون" يظلمونها ماذا إن كانوا مخلوقين للنار بحسب زعم الزاعم ؟ كلاّ، النفس كل نفس مخلوقة للجنّة والنعيم والنور والمعرفة والحكمة. هذا هو الأصل. ومن هنا قال "يأيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم" فلم يفرّق بين ذكر ولا أنثى، ولا شعب ولا قبيلة. فالكل سواء في الإنسانية وقابل لكرامة التقوى. آية أخرى قال الله "ولقد خلقناكم ثم صوّرناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم" لاحظ ضمير الجمع في "خلقناكم ثم صورناكم" ثم وحّد الأمر في "آدم" الذي سجدت له الملائكة بسبب روحه وإنبائه لهم أي بسبب خاصّية العلم التي لآدم، إذن الكل مخلوق ومصوّر وكامن في آدم الذي سجدت له الملائكة، فالملائكة سجدت إذن لكل الناس بلا استثناء بصورتهم الجمعية التي هي آدم، فكل أحد إذن فيه خاصّية العلم الآدمي وقابليته. آية أخرى، حين يحتج أهل النار على دخولهم النار يأتيهم الردّ "ألم يأتكم رسل منكم" ويقولون بعدها "لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير"، فلو لم يكونوا أهلاً ذاتياً لقبول الرسل والسماع والتعقل وتعلّم الكتاب والحكمة، فلا معنى ولا عدل للاحتجاج عليهم بأنهم لم يتبعوا الرسل ولم يسمعوا أو يعقلوا، كما أنه لا معنى ولا عدل لأن تحتجّ على طفل مولود بلا قدرة على الرؤية بأنه خبيث لأنه لا يرى الأشكال والألوان ولا يشهد صور الأشياء ! هذا عين الظلم والجهل، كذلك الحال في الزعم بأن من الناس من هو أهل للتعلّم والاستنارة ومنهم من ليس كذلك، هذا كلّه من عين الظلم والجهل بل الجحد بالله ورحمته وعدله وكلامه. والآيات والأدلّة كثيرة في هذا الباب الخطير والكبير. وخلاصته أن كل إنسان قادر وقابل ليكون من بني ءآدم الذين يتعلّمون وفيهم نور العلم وقابليته وعلى رؤوسهم تاج العقل وكرامته. فمن أخرج قابليته فقد أحسن لنفسه، ومن لم يفعل فقد ظلم نفسه ولا يلومنّ إلا نفسه.

من هنا تعرف سبب ورود آيات قراءة القرآن عادة حول النهار، وليس في صلب النهار، فيقول "قبل طلوع الشمس وقبل غروبها" ويقول "أطراف النهار"، ويقول "لدلوك الشمس إلى غسق الليل"، لماذا يترك منطقة فراغ في النهار لا يأمر فيها بقرآن ؟ السبب هو "وجعلنا النهار معاشاً". فإن هذا الجزء على الأقلّ يجب أن يكون لتحصيل المعاش الذي على كل واحد أن يستقلّ بكسبه حتى يتحرر من الآخرين وتحكمهم في لقمة عيشه. تحصيل معاشك بنفسك أفضل خدمة تقدّمها لنفسك ودينك. فاعرف هذا جيّداً وإن لم تخرج بشئ من كل كلامي السابق فاخرج بهذا تكن من الفائزين فوزاً عظيماً.

....

(العاديات)

الفكرة العامّة في هذه القراءة للسورة : سورة العاديات سورة مجادلة العلماء للجهلاء. فبعد حصول المعلومة في العقل، يبدأ العقل بالإشعاع وإبطال التصورات الخاطئة والتي عادة ما يكون لها أنصار يتبنونها لأغراضهم الدنيوية المنفصلة عن العلم. فالسؤال الأوّل هو كيف تحصل المعلومة وكيف يتم إيصالها؟ والسؤال الثاني هو ما الذي يدفع الإنسان لرفض المعلومة ؟ والسؤال الثالث هو متى يندم الإنسان على رفضه المعلومة ؟ فهذه الأسئلة الثلاثة تجيب عنها مقاطع السورة الثلاثة، والسورة مقسّمة إلى ثلاثة مقاطع يفصل بينها موضوع المقطع وكذلك الحرف الأخير في الآيات، فالمقطع الأوّل ينتهي بحرف الألف، والمقطع الثاني ينتهي بحرف الدال، والمقطع الثالث ينتهي بحرف الراء. فتعالوا ننظر فيها واحدة تلو الأخرى بإذن الله.

المقطع الأوّل : المعلومة وإشعاعها.

{والعاديات ضبحاً}.
أوّل نقطة ينبغي التنبيه عليها هو المناسبة بين موضوع العاديات وموضوع العلماء في قراءتنا. في القرءان أربع سور تبدأ بصيغة الفاعلات ، الصافات والذاريات والمرسلات والعاديات. وسنجد أن سورة الصافات تقول "والصافات صفّا" ثم بعد ذلك في نفس السورة ستقول الملائكة "وما منّا إلا له مقام معلوم. وإنّا لنحن الصافّون". فالصافّات هم الملائكة ، وهذه المقامات أي الصفّ والتلاوة والزجر وغيرها من صيغ الفاعلات الواردة في السور الأربعة هي عبارة عن مقامات الملائكة "وما منّا إلا له مقام معلوم". فمن باب تقريب الفكرة : في المجتمع البشري المدني المنظّم ، يقسّم البشر وظائف المجتمع إلى مقامات معلومة بمعنى زيد طبيب قط، عبيد محامي فقط، سارة مهندسة فقط، وهكذا كل شخص يتخصص في مجال معين وتكون له حرفة يكسب بها معاشه ويساهم في إقامة مجتمعه. هذا خلافاً للحالة قبل المدنية التي يكون فيها كل واحد "تبع كلّه" كما يقال بالعامّية، كما في حالة البداوة مثلاً أو التجمعات الفوضوية غير المرتّبة. فالمجتمع البشري المنظّم يكون في ظاهر تنظيماته المعاشية يشبه مقامات الملائكة من هذه الزاوية. بمعنى كل واحد له مقام معلوم، ووظيفة خاصّة يقوم بها ويتسمّى بها. مثل "الصافات صفّا" و "التاليات ذكراً" وغير ذلك من مقامات الملائكة التي أشار إليها القرءآن. لكن هذا بالنسبة لظاهر الإنسان ومعاشه. أمّا في باطن الإنسان ومعرفته، فإن الإنسان الآدمي لا يكون له مقام معلوم في باطنه، بل لسان حاله هو "ربّ زدني علما" فليس بينه وبين ربّه شئ، وصلته بأي كائن آخر هي بحسب إفادة واستفادة العلم لا غير وهو لا يرى العلم إلا إفاضة من الله سواء كانت الإفاضة بوسيلة أم بغير وسيلة. فباطن الإنسان الآدمي لا مقام له، وظاهره له مقام معلوم. فباطن الإنسان أي مستوى القلب يشبه يثرب، ومن هنا قيل على سبيل الإشارة في القرءآن "يا أهل يثرب لا مُقام لكم"، لأن القلب لا يزال يترقّى ويتقلّب في معارف الأسماء الإلهية إلى ما لا نهاية، والقلب يثبت في مركز الاسم الإلهي ولا يعرف سواه وهو القلب السليم والمنيب.

بناء على ذلك، {العاديات} تشير إلى الملائكة في مستوى من مستويات القراءة، ولأنها تشير إلى الملائكة وهم أهل النور في السموات، فإنّها تشير بالتنزيل والتوازي بين السماء والأرض إلى أهل النور في الأرض وهم العلماء، كما قال الله في آيات النور "الله نور...في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها

اسمه يسبّح له فيها بالغدوّ والآصال. رجال". ثم بما أن الجوهر الملائكي هو النور، والنور هو العلم والعقل والمعرفة في الجملة، فيصحّ تأويل الآيات على أنها تشير إلى المعلومة والفكرة أيضاً لأنها في مركز الحقيقة التي تشير إليها الآيات. ومن هنا ندخل في السورة بإذن الله.

{والعاديات ضبحاً}. العاديات من العدو أي جري الخيل أو الإبل، والضبح هو صوت الهمهمة في باطن الخيل حين تجري والذي ينتج عن العدو. تأويل ذلك، بداية تحصيل المعلومة هو حركة الهمّة في باطن النفس، وهي الإرادة التي تجدها في نفسك حين تطلب تحصيل معلومة ما وتبدأ التفكير والنظر. والعدو هو حركة الهمّة هذه وينتج عنها الجهد العقلي.

{فالموريات قدحاً} لاحظ اتصال الآيات بالفاء، فهي سلسلة وجودية ينتج بعضها عن بعض ويحلق بعضها بعضاً. فما الذي يحدث بعد حركة الهمّة العقلية لتحصيل المعلومة ؟ في البدء لا ترى فكرة، ثم تنقدح الفكرة بسبب ذلك العدو واتصال الأفكار بعضها ببعض وإعمال أصول الفكر في المشاهدات والافتراضات. والإيراء {فالموريات} يشير إلى إشعال النار، والقدح منه. كما تقول "انقدح في ذهني كذا وكذا فكرة". فالعقل يكون كالليل في بداية التفكير، ثم تنقدح الفكرة فيه كأنّها النار فترى شيئاً ينير عقلك. وهنا مرحلة حصول الفكرة الصادقة في العقل.

{فالمغيرات صبحاً} بعد تحصيل الفكرة الصادقة ، ستبدأ بالإغارة أي بمهاجمة ومجادلة التصورات الخاطئة والباطلة باستعمال تلك الفكرة الصادقة وتقوم بتسليط نارها الجدلية على التصوّرات الباطلة. لأن الصباح قد طلع كما قالت الملائكة لنبي الله لوط عن قومه وإهلاكهم " إن موعدهم الصبح أليس الصبح بقريب" أي حين يطلع الحق ويبطل عمل المبطلين. فالإغارة هنا هي مضمون "وجادلهم بالتي هي أحسن" وما شاكل هذا الأمر الإلهي.

{فأثرن به نقعا} هذا أوّل ما سيحدث عادة حين تغير بفكرة صادقة على قوم يعتقدون بفكرة خاطئة يتمسّكون بها ويتجمّعون حولها. ستثير النقع، والنقع هو الغبار أي أثر حركتك الفكرية وكلامك ضدّهم، والنقع هو أيضاً الصياح وهذا يشير إلى انفعال أهل الباطل العاطفي في بادئ الأمر باستعمال مظاهر الرفض العاطفية لصدّ الجدل ضدّهم. باختصار ستحدث إثارة. لكن هل ستتوقف عند هذا الحد؟ هل ينبغي لحامل الفكرة النارية النورية أن يكتفي بالإثارة والصياح والعواطف ؟ كلّا. بل لابد أن يكمل حتى يصل إلى آخر مرحلة وهي..

{فوسطن به جمعا} الجمع من قوله تعالى في سورة القمر "ويقولون نحن جميع منتصر. سيُهزَم الجمع ويولّون الدبر". فالجمع هم الجماعة من الناس الذين تجمْعوا حول فكرة باطلة. فلكل تجمع وسط أي مركز ما ورابطة ما أدّت إلى تجمّع هؤلاء الأفراد في مجموعة واحدة. فالواجب على العلماء أن يوصلوا الفكرة الصادقة إلى الوسط، إلى المركز، إلى الأساس الذي بإبطاله يبطل الباطل، مثال ذلك ما قاله الله في آية أخرى "إذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب" بمعنى أن كل جسد فكري يتكوّن من أصول وفروع وثمار، ففي الجدل النافع لابد من بلوغ رقبة المذهب ولا تكتفي فقط بالكلام في الفروع والحواشي، بل تصل إلى وسطه وأساسه وقاعدته، كما قال الله في آية أخرى "فأتى الله بنيانهم من القواعد فخرّ عليهم

السقف من فوقهم" فلا تهتمّ بضرب السقف بل اهتمّ بالقاعدة التي لو تهدّمت خرّ السقف وبقية الفروع والطبقات. فكل مذهب فكري له قاعدة ورقبة ووسط، الأمثال كثيرة والمعنى واحد، له فكرة لو بطلت بطل الكلّ أو سقط عن الاعتبار. مثلاً، في الإسلام عندنا الفكرة الأساسية والقاعدة الكبرى هي وحدة الله تعالى، فافترض جدلاً -وهذا مستحيل لكن نفترضه لتقريب الفكرة- افترض جدلاً أنه ثبت عدم صدق فكرة التوحيد، فحينها لا داعي للكلام عن أحكام الحيض والنفاس وأحكام الطلاق والمواريث، أو الكلام عن قصّة يوسف وموسى، انتهى النقاش بمجرّد انهدام قاعدة الدين التي هي التوحيد. ومن هنا تفهم لماذا رجع موسى سلام الله عليه غضبان أسفاً حين عبد قومه العجل وسقطوا في الشرك، وقال الله أن موسى "ألقى الألواح"، لماذا؟ لأنه لا قيمة للألواح ولا للدين كلّه بدون أصل التوحيد، فلمّا أسقط قوم موسى التوحيد وأفسدوه لم يعد لأي شئ آخر قيمة حتى يتم إرجاع هذا الأصل إلى مكانته المناسبة له وتثبيت حقيقته في القلوب والأعمال. وقس على هذا الأمر أي دين أو مذهب أو فلسفة أو طريقة أو ما كان. لابد أن يوجد وسط لكل جمع، فإن أردت تقييم أي جمع فانظر في هذا الوسط والمركز والقاعدة الكبرى، ثم منه تنطلق إلى محيط الجمع وتفاصيله وفروع شؤونه. ففي الحالة التي نحن بصددها وهي جمع وسطه باطل، لابد من بلوغ الفكرة إلى هذا الوسط وتوسّطه وإحلال الفكرة الصادقة محلّه. وليس بعد ذلك شئ على المستوى الفكري. ولذلك انتهى المقطع الأوّل في السورة.

لكن ما الذي يجعل الإنسان يرفض الفكرة الصادقة ؟ الجواب في المقطع الثاني.

المقطع الثاني : العناد وشؤونه.

أوّلاً اعلم {إن الإنسان لربّه لكنود} والكنود فيه معنى الكفور ومعنى الحسود ومعنى الأنانية المطلقة التي لا تبالي بغير الشهوة الذاتية ولو على حساب آلام الآخرين. فعلى أهل الفكر أن ينتبهوا إلى حقيقة أن أكثر الناس يكفرون بربّهم، فإن كانوا يكفرون بربّهم فما ظنّك بكفرهم بك أنت ! فلا تتعجّب من ذلك، والأهمّ هو أن لا تتوقف عن التعليم والسعي للتنوير بحجة أن في الناس مَن يرفض ذلك ويعانده. هذا حسابه عند ربّه ومشكلته الأولى مع ربّه وليست معك أنت، فإن الذي يرفض العلم يحارب الله ولا يحارب العالِم لأن العلم من الله وعند الله وهو سمة الله وهو حجة الله، "فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون". ثم الإنسان كل إنسان بالضرورة فيه شئ من الكفر بمعنى الستر، ليس الكفر الذي هو إنكار الحق فهذا يتنزّه عنه الأنبياء والأولياء، لكن المقصود بالكفر هو الستر والتقيّد، بمعنى أن الإنسان لا يستطيع أن يحيط بكل آيات الله في كل لحظة ولا يستطيع أن يعدّ نعمت الله، بالتالي كل إنسان بحسب منطوق الآية الحرفي {لربّه لكنود} ولو بقدر شعرة، من هنا لا يستغني أحد عن المغفرة ولو كان صاحب الفتح المبين "ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخر" لأن كل أحد على قلبه غين وستر ولو كان غين أنوار وستر أسرار، فلا أحد يحيط بالله وأفعاله، بالتالي كل إنسان حرفياً له حظّ من آية {إن الإنسان لربّه لكنود} فالله لم يقل : إن بعض الناس أو أكثر الناس، بل قال {إن الإنسان}. والمعنى ثابت كما ترى. لكن المقصود في سياق السورة وقراءنا هذه بشكل أوّلي هو الكنود بمعنى الكفور أي الرافض والجاحد والغافل ، وليس أولي العلم والإيمان الذين يجتهدون في الذكر والشكر ومع ذلك يقع عليهم بالضرورة حكم الستر والحجب ولو كانت رعاية بهم واذكر قصّة موسى عند الطور إن شئت "وخرّ موسى صعقا". فمن جهة الكفر قد يرفض البعض العلم حتى بعد توسّطه وإبطال جمعه. من جهة أخرى الحسد يؤدي

إلى رفض المعلومة، كما يحصل مع نبيّنا محمد مثلاً حين يحسده البعض فيرفضون ما جاء به ولو كان حقّاً بل ولو كان مصدّقا لما معهم، كمثل قولهم "لولا أنزل هذا القرءان على رجل من القريتين عظيم" وفي آية أخرى "أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله" وغير ذلك. ومن جهة ثالثة، الكنود فيه معنى الأناني المادّي المطلق، ومثل هذا قد يرفض العلم لأنه يرى أخذه بالعلم مؤدياً إلى مكروه شهواني له ويخالف هواه الشخصي ولو كان فيه ظلم للآخرين الذين هم عيال الله في نهاية المطاف، بالتالي يكون كنوده لربّه وإن كانت صورة كنوده لخلق ربّه لكن الذي يظلم خلق الله إنّما يحارب الله لأنهم خلقه من هنا لم يجز الظلم ولو توجّه على مشرك بالله كما قال في سورة التوبة "أتمّوا لهم عهدهم". فهذه جهات لرفض العلم.

فإن قلت : وهل هذا الكنود غافل عن كونه كنوداً ؟ فتردّ الآية الثانية {وإنّه على ذلك لشهيد} بل هو شهيد على أنه كنود، وفي عمق نفسه يعرف أنه ظالم ورافض لما هو حق، كما قال الله عن آل فرعون "وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوا" ، و"الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره". وكل كنود يكره أن يكون الكنود له هو، وإن أجاز مثل ذلك على غيره، لكنّه يشهد على نفسه بأنه ظالم من حيث كرهه لإيقاع مثل ذلك الكنود عليه هو أو على من يحبّهم ويهتمّ لهم كأولاده مثلاً. وكذلك الحال في العلم. الكنود يعرف إحساس الرفض والكره الذي يجده في نفسه حين يعرض هو معلومة وفكرة صادقة على شخص آخر فيجد من الآخر الرفض والعناد واللامبالاة. فمن هنا يحتجّ عليه ربّه وتكون له عليه الحجّة البالغة.

وسبب ثالث لذلك الكفر بالعلم هو {وإنّه لحبّ الخير لشديد} والخير هنا نأخذه بمعنى المال وقد ورد بذلك في القرءآن مثل "إن ترك خيراً الوصية"، والشدّة تعني القوّة وتعني البخل أيضاً. بمعنى أن رافض العلم لأنّه شديد الحبّ لأمواله وبخيل بها على غيره، قد يرفض الرسالة لأنه يجد في الرسالة أمور تخالف مصالحه المادّية، وقد وردت آيات بهذا المعنى كما في رفضهم لاتباع النبي وقولهم له "إن نتبع الهدى معك نتخطف من أرضنا" أو كأن يجد آية "وفي أموالهم حقّ معلوم للسائل والمحروم" وهو لا يريد أن يعترف بوجود مثل هذا الحقّ في أمواله، ولا يبالي لا بسائل ولا بمحروم. وعلى هذا النسق. وكم له من نظير. كما تجد بعض شركات الأدوية أو الدخان التي تدفع لعلماء ليزوروا دراسات تؤكد سلامة منتجاتهم وإن كانوا هم ومَن دفعوا لهم يعلمون بطلان ذلك إلا أن حبّ المال الشديد أي حبّهم لرأس المال الذي بذلوه في انتاج المنتج وكراهتهم لخسارته بإلقائه في الزبالة، أو حبّهم لمكاسب المال الناتج عن بيع هذه المنتجات الفاسدة، كل هذا قد يجعلهم لا يبالون بالضرر الواقع على الآخرين بل ولو كان قتلاً شنيعاً، في سبيل المال. فإن كان هذا هو الحال مع المعلومات التي يعرف الكلّ أنها صادقة، فما ظنّك بالمعلومات التي لها ميل أكثر تجاه الغيب والروح والنظر الدقيق والتأمل العميق في أمور وجودية وإلهية وأخروية وباطنية، فكم سيكون تزوير الكنود أكثر ورفضه أكبر وعناده أعظم وأجلّ وأفحش في هذا الباب. كأن يقولوا "إن نظن إلا ظنّاً وما نحن بمستيقنين" وغيرها من المعاذير. فحبّ المال بدلاً من استعمال المال، حبّ المال مفتاح جهنّم بالنسبة لكثير جدّاً من الناس والعياذ بالله. حبّ المال جهل، وبغض المال جهل. المال شئ تستعمله لتعيش بسلام، تستعمله ولا يستعملك، تركبه ولا يركبك، تسخّره ولا يسخّرك، ولا تجعله ربّاً فوق روحك ولا إلهاً فوق عقلك. المشكلة هنا وليست في المال. الإنسان هو الذي يُفسد المال، وليس المال هو الذي يفسد الإنسان. المال برئ، وهو خير ونعمة وقياماً للناس كما قال الله. لكن الإنسان الفاسد يُفسد المال ويزداد فساده بالمال الفاسد.

حسناً، والآن ماذا؟ جاء العلم، رفضه العنيد بسبب ماديّته المفرطة، ما هي العاقبة ؟ العاقبة هي ..

المقطع الثالث : العاقبة والإنذار

{ أفلا يعلم إذا بُعثر ما في القبور . وحُصّل ما في الصدور }
القبور تشير إلى الأجسام ، والصدور تشير إلى النفوس. بعبارة أخرى، ظاهرك وباطنك. فأوّلاً، بما أن جسمك سيؤول إلى القبر، فكيف تراهن وتجعل شيئاً يموت وأنت تعلم أنه سيموت هو رأس أمرك وأعلى اهتماماتك ؟ أنت تراهن على حصان أنت تعلم أنه خاسر، إن أردنا استعمال هذه اللغة. وهو أسوأ رهان وأغبى قمار، لأنك خاسر قطعاً وأنت تعلم ذلك. فإذا جاء البعث، ستجد جسماً غير جسمك هذا، وعالَما غير عالمك هذا، بالتالي كل ما تقوم به لجسمك الآن إن كان لمجرّد الجسم لا غير ولا بعد روحي فيه فهو هباء منثور وظلّ زائل وكتابة على الماء. ثانياً، بما أن العبرة في الآخرة ستكون بما في الصدر الذي هو محلّ الإسلام والنور والوسوسة أيضاً "يشرح صدره للإسلام..فهو على نور من ربّه" "يوسوس في صدور الناس"، فالأولى أن تجعل العلم هو أعلى قيمك والتمسّك به هو أكبر اهتماماتك، لأن الذي معه حجّة العلم لا يقف أمامه شئ لا دنيا ولا آخرة، وحتى حين ذكر الله الشرك به وهو أعظم الظلم عنده قيّده بعدم العلم فقال "وإن جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعمها" ولم يقتصر على الإشارة إلى الشرك، بل جعل الشرك بما ليس لك به علم هو المشكلة، فتأمل هذا جيّداً حتى تعرف الأولوية لماذا. وكذلك في قوله "ومن يدعُ مع الله إلهاً آخر لا برهان له به" فلم يذكر دعاء الشركاء فقط حتى قيّد ذلك بعدم وجود برهان لك بأن الشريك حقّ، مرّة أخرى العبرة بعدم البرهان فتأمل هذا جيّداً. فبما أن الأفضل دنيا وآخرة هو التمسّك بالعلم والبناء على البرهان، وخير الدنيا والآخرة في ذلك، فاجعل محتويات صدرك أهمّ من محتويات خزانتك.

الغريب في الأمر أنه حتى في الدنيا، وفي حدود الدنيا، الواقع هو أن الجسم أشبه بالقبر إذا نظرت إليه وحده بدون جانب العقل والباطن وحال القلب والنفس. فهو ميّت بلا إرادتك التي تحرّكه، وهو ميت الإحساس بدون وجود فرح ولذّة في نفسك وانبساط وانشراح في صدرك، كما أنّك ترى الشخص يفقد شهيته لكل شئ إذا ساء مزاجه واسودّ ذهنه. فما في صدرك حتى الآن يحكم حال تمتعك بجسمك، هذا على أقلّ تقدير. فإذا دخلت إلى حقائق الجسم الأخرى مثل كونه عرضة حتماً للانتكاس مع العمر، وعرضة للأمراض والمصائب والقيود الكثيرة جدّاً، فإن أعطاء الجسم الأولوية المطلقة في الحياة يصبح جنوناً فوق جنون مضروباً في جنون. بل الأولى إعطاء هذه الأولوية المطلقة للعقل، ثم يكون الجسم تحته ودور في فلكه. ومن هذا يتفرّع أن اقتناء الكتب أعظم وأولى من اقتناء أي شئ آخر غير مهمات العيش طبعاً التي لا كلام فيها لأنها أساس الراحة التي بها يكون ما سواها ويتفرغ الإنسان لها ولا نعيد ما ذكرناه في سورة قريش وغيرها وما يعلمه الكل من نفسه. الذي يضع ثروته في الكتب ووسائل العلم والأدب وشؤونه أقرب للسلامة والراحة واللذة والانبساط وعدم القلق من تغيرات الجسم وأحوال الطبيعة من غيره. فما بالك إذا كان في مركز عقلك كتاب الله الذي هو كلامه ونوره وسرّ حضوره. هذا كلّه إن افترضنا أنه لا توجد إلا الدنيا، فما بالك والآخرة حقّ والساعة آتية لا ريب فيها.

{إن ربّهم بهم يومئذ لخبير} هو خبير الآن فما معنى {يومئذ لخبير} ؟ المعنى هو أنك لا تعرف من أسماء الله إلا بقدر ما يتجلّى لك منها. وبما أن الغافل الجاهل العنيد الذي تشير إليه السورة هو شخص كفور بمعنى لا يرى الله في باطن نفسه اليوم بل إنّما يعتبر الوجود من ظاهر جسمه فقط، فمثل هذا لن يرى أن ربّه به لخبير الآن، لأنه لا يرى آثار هذه الخبرة تظهر حوله وعليه، بل يرى نفسه متروكاً ليفعل ما يشاء وقد أراد الله ذلك أصلاً "فافعلوا ما شئتم" لكن هذا في حدود الدنيا، وهو لا يرى سواها، بالتالي لا يرى أن ربّه به خبير بعنى يحاسبه على كل صغيرة وكبيرة ارتكبها بجسمه أو بنفسه ومحتويات صدره. ولذلك لا يبالي. ومن هنا تجد أمثال هؤلاء لا يلقون بالاً إلى محتويات صدورهم ولا يعرفون خطورتها على آخرتهم ومصيرهم، فيبقي في قلبه الجهل والغفلة والغلّ والحقد والحسد وبقية أمراض القلب، ولا يبالي بها لأنه يظنّ أنه لا أثر لها وإنّما الأثر الحقيقي لما يفعله بجسمه ويتحكم به بأمواله والسلام. لكن إذا بعثر ما في القبور وحصّل ما في الصدور، ففي الآخرة سيتجسّد له كل عمل وشئ وحتى أصغر صغيرة في صدره ، ولذلك سيقولون حينها "مالِ هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ووجدوا ماعملوا حاضرا" حضور الأعمال الظاهرة والباطنة هذا سيجعلهم يعرفون اسم الله الخبير، وهو الذي يعرف كل شئ حتى أدقّ التفاصيل وأخفاها. ثم سيعرفون اسم الخبير بالخبرة، أي بخبرتهم هم الذاتية يوم القيامة، سيعلمون ذلك ذوقاً ووجداناً، فسيخبرون خبرة الخبير حينها. بينما أهل الله في هذه الحياة يشهدون الخبير ولذلك يحاسبون أنفسهم قبل أن يحاسبوا، ومن هنا يقول النبي "نبأني العليم الخبير" فهو يشهد اسم الخبير وهو في هذه الحياة، ومن هنا كلّما ازدادت بصيرة الإنسان كلّما ازداد حسابه لنفسه ومراقبته لأدقّ التفاصيل والخواطر الخفية التي تطرأ على قلبه وتمرّ في صدره وتستقر فيه، فضلاً عن الأعمال الظاهرية طبعاً. والعكس بالعكس. فعلمك وتعظيمك لاسم الخبير ينعكس في مدى مراقبتك نفسك وعلمك بخواطرك وتفاصيل صدرك وغيب قلبك.

-إشارة-

من صفات الإنسان الذاتية التي تشير إليها الآيات في المقطع الثاني هي الشهادة وحبّ الخير. {وإنّه على ذلك لشهيد. وإنّه لحبّ الخير لشديد}. فإذا أخذنا الآيات بمعناها المجرّد، سنجد فعلاً أن كل إنسان في فطرته معنى الشهادة ومعنى حبّ الخير. فهو شهيد بمعنى الوعي واليقظة العقلية التي يرى فيها الأمور، فهو شهيد على الوجود، وهو من جهة أخرى "شهيد" بمعنى شاهد ومشهود، لأن وزن فعيل يعني فاعل ومفعول، وهذا ما تجده في نفسك من أنك تشهد الأشياء وتشهد نفسك أيضاً وتشهد أنك تشهد، وهذه القدرة العجيبة في ذاتنا من تجليات اسم الشهيد، أي نحن نشاهد غيرنا ونشاهد ذاتنا التي تشاهد ذاتنا وغيرنا. فهذا أمر. أمر آخر هو حبّ الخير. كل إنسان يحبّ الخير، لكنّ ليس كل إنسان يرى الخير في نفس الشئ الذي يراه فيه غيره. فالخير قد يكون المال وقد يكون الحكمة، "من يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا"، وقد يكون غير ذلك من الأمور. فالخير حقيقة هو الوجود، ثم في الوجود كل ما ينفع النفس خير وكل ما يضرّها شرّ، كما بيّنا ذلك في سور سابقة، وما هو أعظم في النفع خير مما هو دونه في النفع وإضافة الوجود للنفس وتوسعة كمالاتها وصفات جمالها. بالتالي، قد يشتبه على الناس مواضع الخير فيختلفون، لكن الكلّ يحبّ الخير فطرة وذاتياً، حتى الذي هو لربّه لكنود الملئ بالخبث والجهل يحبّ الخير، فما بالك بغيره. فالذي لا يرى وجوداً إلا المادّة والطبيعة، ثم يرى أن راحته ونفعه محصورة في علاقاته بالناس وتسخيرهم وهي الحياة الاجتماعية، ثم يرى بأن الطريقة الأسلم لتسخير

الناس هي تحريكهم بالمال، فإنّه قد يصل إلى نتيجة أن المال هو أهمّ شئ في وجوده الشخصي لأنه به يحصل بأسلم طريقة على كل ما ينفع جسمه وراحة باله. فمثل هذا المنطق -وإن كان يستعمل الفكرة كما لا يخفى فهو من ثمار الفكر وليس من ثمار المادّة من حيث هي مادّة فتأمل (وهذا من معاني أنه شهيد على كنوده، لأنه يستعمل عقله في إبطال مركزية العقل وأعلائيته !)، هذا المنطق قد لاحظ أموراً لكنّه لم يلاحظ أموراً أخرى، فأدّاه ذلك إلى تعيين الخير في المال حصراً أي من حيث المركزية المطلقة للحياة وإعطاء القيمة والقوة للنفس. فهو يحبّ الخير لنفسه، وبسبب هذا الحبّ عيّن الخير في المال وتشدد فيه. لكن، من جهة أخرى، قد يفكّر إنسان آخر أيضاً يحبّ الخير لنفسه فيرى أن الخير هو أعظم نفع للنفس، وأعظم نفع للنفس هو الأدوم والأقوى والأيسر، وبما أن الذكر والفكر والعلم والحكمة أقرب للنفس من المال والأمور الخارجية، وبما أن نفع الحكمة يشمل الدنيا والآخرة التي هي خير وأبقى، وبما أنه لا تعارض حقيقي بين الانتفاع بالمال وبين تحصيل العلم وجعله مركزاً مطلقاً للحياة والعمل بل إنّه يزداد الانتفاع به من أكثر من زاوية إن كان العلم هو المركز والكتب هي الثروة الأساسية، فحينها الخير يكون في الحكمة لا المال بشكل مركزي وأساسي. ذاك يحبّ نفسه، وهذا يحبّ نفسه، أي يحبّ الخير وهو شديد فيه. لكن لاحظ أين أوصل تفكير كل واحد صاحبه. فالمشكلة ليست في التفكير، المشكلة في ضعف التفكير. المشكلة ليست في حبّ الخير، المشكلة في تعيين وتشخيص الخير. وقد فاز من جرّد نفسه وجددها بنور العلم ولم يقدّم عليه سواه وعلى أهله غيرهم وعلى تجلياته ما دونها.

....

(سورة الجمعة)

الفكرة العامّة : صناعة أمّة جديدة .

هندسة السورة : السورة من ثلاثة مقاطع. المقطع الأوّل عن تأسيس الأمّة الجديدة. المقطع الثاني عن ضرب مثل للأمّة الجديدة بأمّة غيرها. المقطع الثالث تنبيه الأمّة الجديدة لمشكلتها الداخلية. وبذلك يتكامل البيان عن حدود الشئ والتنبيه على خلله من غيره والتنبيه على خلله من نفسه.

الآن تعالوا ننظر في بعض التفاصيل.

المقطع الأوّل : وصف الأمّة الجديدة .

{يُسبّح لله ما في السموات وما في الأرض الملك القدّوس العزيز الحكيم.}

هذا هو الأساس المطلق لرؤية الأمّة الجديدة. وفيه كما ترى الجمع بين السموات والأرض من جهة، وكذلك الجمع بين الله والعالَم من جهة أخرى. وفيه العمل الأكبر للأمّة وهو التسبيح. ما معنى هذا الكلام؟

أوّلاً، التسبيح. التسبيح فيه معنى مجرّد ومعنى مجسّد. معناه المجرّد هو عمل عقلي، يقوم فيه المُسبّح بمشاهدة إطلاق الله من خلال مشاهدته لتجلياته في خلقه، فينزه الله عن التقيّد بما يظهر في الخلق لأن الخلق وإن كان تجلّيا لله تعالى إلا أنه محدود، وينزّه الله عن وهم الاعتقاد بأنه تعالى محدود بحكم أن الخلق محدود على طريقة الذين قالوا "الله فقير" و "يد الله مغلولة" حين شاهدوا الفقر والغلّ في العالَم فاعتبروا أن إلهه لابد أن يكون كذلك أيضاً. الخلق لأنّه محدود فإنّه بذاته لا يحتمل أن يكون لامحدوداً، وهذا بديهي. ومن جهة أخرى، حين يشاهد المخلوق ظهور معاني الأسماء الإلهية فيه، من الحياة والقدرة والعلم وغير ذلك، فإنه يسبّح بمعنى يعرف أن نسبة هذه الأمور إليه نسبة إفاضة وليست أصالة، أي هذه الصفات بالأصالة والحقيقة لله تعالى وإنّما أفاضها الله عليه وأعطاه منها حظّاً من فضله العظيم، فيسبّح نفسه أي ينزهها عن الاعتقاد بأن لها الألوهية أو الغنى الذاتي. كل هذا وغيره يدور في فلك التسبيح العقلي ويدور على قطب معرفة العلاقة بين الخالق والخلق، فيرى الغنى المطلق الذاتي للخالق والفقر الذاتي والغنى بالله في الخلق. وبهذا المعنى يقال "سبحانه وتعالى عمّا يقولون" وما شاكله في القرءآن. أمّا التسبيح الظاهري، فهو إصلاح الأشياء. قالت الملائكة "أتجعل فيها مَن يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك"، فذكرت الفساد ثم السفك ، وقابلته بالتسبيح ثم التقديس ، فالتسبيح يقابل الفساد، إذن التسبيح ضدّ الفساد وهو الإصلاح. فإصلاح أي شئ في العالَم هو من التسبيح، فإن كان إصلاحاً بالله وبأمر الله فهو تسبيح بحمد الله، وفي الجملة كل إصلاح حقيقي لأي شئ لا يكون إلا بصفة ما ربانية الأصل فله حظّ من التسبيح أدركه المصلح أم لم يدركه، وهو تابع لمعنى {يسبح لله ما في السموات وما في الأرض} ولم يستثن مخلوقاً في السموات ولا في الأرض. بناء على ذلك، الأمّة الجديدة هي أمّة تسبيح، عقلي وعملي، إلهي وكوني.

ثانياً، الجمع بين السموات والأرض. السموات بمعنى الجانب العلمي والباطني والروحي، والأرض بمعنى الجانب العملي والظاهري والمادّي. فهذه الأمّة لن تكون أمّة تميل إلى واحدة من الأمرين فقط، بل ستجمع بين المعرفة والمعيشة، بين العلم والمال، بين الروح والجسد، بين الآخرة والدنيا. وهذا أصل عظيم في القرءان تجده مبثوثاً فيه بأشكال مختلفة.

ثالثاً، الجمع بين الله والعالَم. لاحظ أن الآية ذكرت الأسماء الحسنى ، ذكرت خمسة منها (الله، الملك ، القدوس، العزيز ، الحكيم)، ومع ذلك ذكرت السموات والأرض أي العالَم. فمعنى ذلك، هذه الأمّة لن تكون أمّة تذكر الله فقط وتنبذ العالَم، وكذلك لن تكون أمّة تفكّر في العالَم فقط وتنبذ الذكر. بل هي أمّة ذكر وفكر، كما قال الله عن أولي الألباب "الذين يذكرون الله...ويتفكرون في خلق السموات والأرض".

بعد أن ذكر هذه الآية قال {هو الذي بعث في الأميين} فمن هنا قلنا أن الآية الأولى تمهّد لبيان أصل الأمّة الجديدة والبعثة الجديدة. لأنه قال {هو الذي بعث} و{هو} تشير إلى الآية الأولى، فمن هذا المصدر حصل البعث، فالتعقل يقضي بوجود العلاقة بين الأمرين، ومن ذلك ما أشرنا إليه.

بناء على ذلك تستطيع معرفة استقامة أو انحراف الأمّة الجديدة عن صراطها المستقيم. إذا وجدت تسبيحاً عقلياً فقط أو عملياً فقط أو لا عقلي ولا عملي فاعلم بوجود الانحراف. إذا وجدت الميل إلى السماويات فقط دون الأرضيات أو الميل إلى الأرضيات فقط دون السماويات فاعلم بوجود الانحراف. إذا وجدت تعلقاً بالله فقط دون فكر في العالَم أو فكر في العالَم دون ذكر لله ومعرفة به فاعلم بوجود الانحراف. هذا هو الأساس المطلق لمعرفة سير الأمّة وتكامل شؤونها وانتظام أحوالها.

إشارة أخرى في الآية : لماذا ذكر هذه الأسماء الإلهية الخمسة تحديداً ؟ فذكر الاسم الجامع "الله" ألم يكن يغني عن ذكر تفاصيل الأسماء الأربعة "الملك ، القدوس ، العزيز ، الحكيم" ؟ ولماذا هذه الأسماء الأربعة تحديداً ؟

مما فتح علينا في ذلك ما يلي : في آية النور بدأ الله بذكر النور فقال "الله نور"، ثم في الآية التالية ذكر موضع ظهور هذا النور فقال "في بيوت ، أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه". فالأمّة في الحقيقة تشبه البيت ، واسم الله هو كعبة هذا البيت ومركزه. والأسماء الأربعة هي أركان هذا البيت الأربعة. فكما قيل في اللغة الكونية الرمزية أن الطبيعة مكونة من أربعة عناصر وخامس جامع أي التراب والماء والهواء والنار والخامس الأثير، (وهذه لا تعني الصور المادّية لكن تعني القوى الأساسية والطبائع الكلّية بالمناسبة) فكذلك بيت الأمّة الجديد له مركز وأربعة أركان. فمركزه هو الاسم المطلق الجامع {الله}. وأركانه الأربعة { الملك ، القدوس ، العزيز ، الحكيم }. فبمعنى أن هذه الأمّة ستتجلّي فيها معاني الملكية والقدسية والعزة والحكمة. مثلاً، ضدّ الملكية المملوكية ، فليس من شأن هذه الأمّة إلا أن يكون ملكها فيها ومنها ولها وليست مملوكة لأعدائها وخصومها، ولذلك قال "لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً". ومن شأن هذه الأمّة تجلّي القدسية فيها، فكلّما تنجّست وتدنّست انهدّ ركن من أركانها، ومن هنا الذي نزل بالقرءان هو "روح القدس". وكذلك في العزة فليس من شأن هذه الأمّة أن تكون ذليلة كما قال عن أمّة غيرها "ضربت عليهم الذلّة والمسكنة"، بل من شأنها العزّة كما قال "فلله العزّة ولرسوله وللمؤمنين". وأخيراً من شأن هذه الأمّة الحكمة، أي العلم والعمل المبني عليه كما سيأتي إن شاء الله في الآية

التالية، فلا تكون سفيهة ولا جاهلة وكلّما ازداد سفهها وجهلها انهدّ منها ركن. والأهمّ من ذلك كلّه أنها أمّة مركزها اسم الله المطلق، فلا تتقيّد بشئ ولا تحصر الله فيها كما سيأتي في المقطع الثاني مثلاً. فمركزها يوصلها بكل شئ، وأركانها تميّزها عن كل شئ. فهو بيت مستقلّ لكنّه متّصل اتصالاً حقيقياً باطنياً ببقية البيوت، كما قال "يأيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم" فمن مركزية اسم الله فيها استطاعت أن تنتفح على كل الشعوب والقبائل والأجناس لتتعرف عليهم وتعرّفهم بنفسها، ولا يطلب التعارف إلا من يريد معرفة الغير، ولا يريد معرفته إلا مَن يرى فيه خيراً والخير كلّه بيد الله فهو يعلم بأن الله بسط يده لكل الأجناس والشعوب والقبائل بالخير والعطاء كما قال "وإن من أمّة إلا خلا فيها نذير". فالحصرية والانغلاق والاستكبار على الناس بالباطل ليس من شأن هذه الأمّة وكلّما ازدادت تلك المعاني السيئة فيها كلّما غابت عن مركزها وبزوال المركز يزول البيت ويأتي أجلها. "لكل أمّة أجل".

{ هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلوا عليهم ءاياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين. }

{هو} تشير إلى الاسم الأعظم الذي يرجع إليه حتى اسم الله تعالى، {هو الله أحد}. فالهو إشارة إلى الهوية الوجودية الأحدية المطلقة غير المقيّدة بأي معنى من معاني التقييد على الإطلاق. ولذلك كل شئ يرجع إلى هو، سواء كان الأسماء الإلهية أو المعلومات أو المخلوقات كما قال "هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن ، وهو بكل شئ عليم . هو الذي خلق السموات والأرض". فـ{هو} أعلى من كل شئ، وبه كل شئ، ولا يخلو منه شئ ولا ينفصل استقلالاً عنه شئ ولا ينفصل هو عن شئ. ولذلك قال {هو الذي بعث في الأميين} فأشار إلى جوهر الأمّية المناسب على المستوى الإنساني لحقيقة الهوية، بمعنى الأمّي هو -بأعلى تأويل له-الإنسان المتجرّد مطلقاً عن كل شئ فلا يتقيّد بشئ في سرّه. فسرّ الأمّية في سرّ الهوية. فتأمل.

لكن على مستوى أدنى من التأويل وهو الذي سنسير عليه إن شاء الله وإن قدّمنا بالإشارة إلى أعلى المستويات، يقول {هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم} فالرسول منهم وليس من غيرهم، وهذا أصل مهمّ، ومن أهمّيته أنه يشير إلى سنّت الله في التنوير، فإنّه يأخذ شخصاً من الفئة التي يريد تنويرها ويخرجه من الظلمات إلى النور ثم يبعثه فيهم لأنه أدرى بهم وسيحسن التواصل معهم لإخراجهم من الظلمات إلى النور التي هم فيها. يشبه هذا جماعة من زائي الوزن، تأخذ واحد منهم وتعلّمهم الرياضة وحسن التغذية حتى يعتدل وزنه، ثم تبعثه في تلك الجماعة حتى يحسن التواصل معهم ويفهم مشاكلهم ويروا فيه مثالاً لشخص منهم تغيّر وتحسّن حاله فيروا إمكانية التغيير بشاهد صادق منهم يعرفهم ويعرفونه وعاشروه وكان مثلهم في الجانب الذي يريد إصلاحه. كذلك الحال هنا. الأمّي في القرءآن بأحد الاعتبارات هو الذي لم يتلقّ كتاباً إلهياً، والأمّي أيضاً الذي تلقّى كتاباً إلهياً لكنّه لا يعلمه "منهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون" فالذي لا يعلم كأنّه لم يتلقّ الكتاب أصلاً فيُلحق به في المعنى. فمدار الأمر على تلقّي الكتاب، ولذلك يقول "قل للذين أوتوا الكتاب والأميين" فالأميين هم الذين لم يؤتوا الكتاب بعد. والرسول منهم، أي من الأميين، كما قال الله "ما كنت تتلوا من قبله من كتاب" وقال "بما أنزلنا عليك هذا القرءآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين" و يقول "ما كنت تدري ما الكتاب" ويقول

"ما أتاهم نذير من قبلك" هذه الآيات وغيرها كلّها تشير إلى أمّية الرسول وأمّية قومه ، أي لا هو ولا قومه تلقّوا كتاباً إلهياً من قبل هذا الكتاب. ومن هنا، سنجد الأمّة الجديدة تتمحور في كل شؤونها حول الكتاب الإلهي. وحتى أعمال الرسول تبدأ وتنتهي عند الكتاب الإلهي. ولذلك كل انحراف يرجع إذا دققت إلى ابتعاد ما عن القرءآن.

تعدد الآية أعمال الرسول فتجمعها في ثلاثة : التلاوة والتزكية والتعليم.

العمل الأول {يتلوا عليهم آياته}. هذا أوّل الأعمال وكما ترى يتعلّق بالآيات القابلة للتلاوة بمعنى القرءآن، ولذلك قال "وأن أتلوا القرءآن". والتلاوة تتعلّق بظاهر القرءان أي كلماته العربية. ولذلك هي أوّل مرحلة وليست آخر مرحلة ولا حتى أهمّ مرحلة من حيث تحقيق المعنى في القلوب. ولذلك قال في آية أخرى "اتل ما أوحي إليك من الكتاب وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر" ولم يقل أن التلاوة تنهى عن الفحشاء والمنكر، لماذا؟ لأن التلاوة للألفاظ، والذي ينهى ليس مجرّد التلاوة بل اتصال معاني المتلو بعقل السامع والقارئ، وهذه الصلة هي التي تأمره وتنهاه بحسب مضمون المعلومة المعقولة. كالذي يتلو إرشادات طبية بلسان غير لسانه مثلاً، نعم قد يستطيع تلاوة الألفاظ لكن لن تأمره وتنهاه هذه التلاوة لأنه لم يفهم المعنى ويقتنع به أصلاً، فهي ألفاظ تذهب أدراج الرياح بمجرّد الفراغ من النطق بها. ولذلك قال "الذين إذا ذُكّروا بآيات ربّهم لم يخرّوا عليها صمّا وعميانا" فحين لا تسمع بأذن قلبك ولا تراها بعين عقلك فلن تنفعك التلاوة ولا التذكير بآيات ربّك. "قالوا لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير" ومن الواضح أن المقصود ليس السمع بأذن البدن، لأنهم كانوا يسمعون بأذن أبدانهم الآيات بل ويسخرون منها كما جاء في مواضع متعددة من القرءآن. إذن هو سماع القلب، كما قال "لهم آذان لا يسمعون بها" وهي أذن القلب الواعية "وتعيها أذن واعية". وكذلك في الرؤية، هي رؤية العقل التي تعقل وتعلم وتدرك حقيقة المعلومة وتستقرّ في قلب المتعقل. "إنا أنزلناه قرءآناً عربياً لعلكم تعقلون". "كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب". فالتعقل والتدبر والتذكر الذي لا يقوم به إلا أولوا الألباب هو المقصود من الكتاب. لكن التلاوة أوّل مرحلة، فبدأ بها.

العمل الثاني {يزكّيهم}. التزكية للنفس، كما أن التلاوة للبدن. فالتلاوة تسمعها أذن البدن لأنها صوت أو تراها عين البدن لأنها صورة مخطوطة في كتاب. فترقّى من عمل البدن إلى عمل النفس وهو التزكية. كما قال "ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح مَن زكّاها. وقد خاب مَن دسّاها". فكل أمراض النفس وخبثها ونجاستها لابد لها من تزكية وبقدر هذه التزكية سيستطيع الشخص الترقي إلى المرحلة الثالثة العلمية. وبدون التزكية سيتشوه الفكر وسيتحرّف. كما قال مثلاً "أفرأيت مَن اتخذ إلهه هواه وأضلّه الله على علم" فهنا لا ينفع العلم بسبب الهوى، فقال في آية أخرى "وأمّا مَن خاف مقام ربّه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنّة هي المأوى". فالنفس لها هوى ولها هدى، "إنّا هديناه السبيل إمّا شاكراً وإمّا كفوراً". فكلّما تزكّت النفس عن الهوى كلّما اقتربت من الهدى وصارت قابلة لنور الوحي كما قال "ما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى" فجعل الوحي في مقابل الهوى، والدليل على أن النطق من الوحي هو أنه ليس من الهوى، فدقق في الآيات لتعرف أهمّية التزكّي ونهي النفس عن الهوى. والذي سيقوم بهذه التزكية هو الرسول، أي هي من أعمال الرسل. فهم مثل الأطباء للبدن، لكنهم أطباء النفس. فكما أن المريض يذهب إلى الطبيب ليعالجه، كذلك على الأمّي الذهاب إلى الرسول ليزكّيه.

العمل الثالث {ويعلّمهم الكتب والحكمة}. هنا نصل إلى قمّة الأمر ورأسه وهو التعلّم. والتعلّم عمل الروح والعقل والقلب والفؤاد. التعلّم هو الغرض الأكبر من الرسالة. فكما أن التلاوة للبدن، والتزكية

للنفس، فالتعلّم للروح. أمّا الكتاب والحكمة فالمقصود الأظهر هو أن الكتاب يعني القصص والأمثال والحكمة تعني الخبر والأمر. بيان ذلك، لنبدأ من الحكمة، قال في سورة الإسراء بعد أن عدد أموراً "ذلك مما أوحى إليك ربّك من الحكمة"، فإذا نظرنا في المقصود من "ذلك" الذي سمّاه الله حكمة، سنجده كما يلي "لا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا". لاحظ أن الآية تنقسم إلى قسمين، أمر وخبر. الأمر (أو النهي وهو نوع من الأمر) هو "لا تقف ما ليس لك به علم"، فإذا سألت، لماذا؟ سيأتي الجواب في الخبر والفكرة والمعلومة التالية "إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا" فالذي يعرف حقيقة هذا الخبر عن الوجود، أي حصول المساءلة، سيعرف أهمّية طاعة الأمر أي "لا تقف ما ليس لك به علم". وهكذا ستجد آيات الحكمة كلّها، أمر وخبر، والخبر هو أساس الأمر. أي معلومة عن الوجود وأمر للسلوك، وأمر السلوك يقوم على تلك المعلومة الحقيقية عن الوجود. فالحكمة إذن علم وعمل مبني على العلم. علم بالوجود، وعمل مبني على ذلك العلم يوصل إلى الأحسن والأسلم للنفس. فإذا نظرنا في القرءان سنجده فعلاً يشتمل على الحكمة، علم وعمل مبني عليه. فما هو القسم الآخر من الآيات التي سنجدها في القرءان ؟ سنجد القصص والأمثال. سنجد قصة يوسف وموسى وعيسى ومحمد، وسنجد أمثال مثل الشمس والقمر ونزول الماء من السماء وما أشبه. وكيف نعرف أن القصص يشار إليها بالكتاب ؟ لقوله تعالى "واذكر في الكتاب مريم" و "اذكر في الكتاب إبراهيم". فحين قالت الآية محلّ الدراسة {يعلمهم الكتاب والحكمة} عرفنا أن هذا تقسيم من التقسيمات الممكنة لآيات القرءآن، فحيث تبيّن أن الحكمة علم وعمل، فلم يبق بالاستقراء إلا القصص والأمثال التي هي قصص أيضاً لكنها قصص آفاقية كما أن القصص الإنسانية هي أمثال أنفسية، فحين يذكر قصّة إبراهيم ويذكر حركة الشمس فإن المدار واحد وإن اختلف مجال القصّة بين الآفاق والأنفس، وكلاهما مثل مضروب للناس. "ولقد صرّفنا للناس في هذا القرءآن من كل مَثَل". فلمّا قال "اذكر في الكتاب مريم" فأشار إلى قصّة مريم ب"اذكر في الكتاب"، تبيّن لنا الأمر. وعلى ذلك، يكون المقصود من {يعلمهم الكتاب والحكمة} يعلّمهم الأمثال والأحكام، يعلمهم القصص والعمل المبني على العلم. وهكذا قل ما شئت في التعريف بعد وضوح الفكرة الكلّية. هذا أمر. أمر آخر لأنه فرّق بين تلاوة الآيات وَ التزكية وتعليم الكتاب والحكمة، نعرف قطعاً أن من وظائف الرسول ما يتجاوز مجرّد تلاوة آيات القرءآن. فالذين يزعمون أن الرسول دوره فقط التبليغ بمعنى تلاوة الآيات وإيصالها للناس، يكفرون هذه الآيات الصريحة التي تبيّن أن تلاوة الآيات عمل واحد من بين ثلاثة أعمال على الأقلّ للرسول. فالتزكية ليست تلاوة الآيات، بل هي عمل آخر. تعليم الكتاب والحكمة ليس تلاوة الآيات، بل هو عمل آخر وإن تعلّق بالآيات. فحين يجلس الرسول ويتلو على الناس "واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً" فإن وظيفة التلاوة تكون قد تمّت. لكن وظيفة التعليم لا تكون قد تمّت بعد. مما يعني أن الرسول يعلّمهم الأفكار الكامنة في هذه القصّة أو شئ منها على الأقلّ بحسب الحال. هذا أصل عظيم في معرفة الرسول وورثة الرسول فاحفظه جيّداً فإن له آثاراً كبيرة ضلّ الكثير من الناس عن أصلها القرءآني فأنكروها وزعموا أنها ليست من القرءآن في شئ والحق أنهم هم الذين ليسوا في هذه المسألة من القرءآن في شئ. وإذا أردنا تبسيط الأمر : الآيات المتلوة بين يديك ، لكن ما الفرق بين تلاوة الآيات وتعليمها ؟ الفرق هو بين مجرّد تلاوة الآية، وبين ما نقوم به نحن الآن من تأمل وتدبر وتفكير ودراسة للآيات ومقارنها بغيرها والاستنباط منها. هذا يقوم به كل أحد يدرس كتاباً أيا كان هذا الكتاب. تلاوته شئ، تعلّمه شئ آخر يأتي بعد التلاوة. كذلك الحال في كلام الله، توجد تلاوة ويوجد تعليم. إلا أنه يوجد فرق بين العلم الإلهي

وبين العلوم المادّية البحتة وهو هذا : العلم الإلهي يحتاج إلى تزكية ، العلم المادّي لا يحتاج إلى تزكية. مثلاً، اذهب إلى كلّية تدرّس علم الفيزياء، هل ستجد الكلّية توجب على الطلاب أن يزكّوا أنفسهم من الأخلاق الذميمة مثلاً من أجل تحصيل القدرة على تعلّم معادلات الفيزياء ونظرياتها ؟ كلّا. لا علاقة بين الأمرين أصلاً بشكل رئيس. (نعم لابد من شئ من التزكية إذا دققنا مثل الصبر والأمانة وغير ذلك في أي عملية تعليمية، لكن نحن نشير إلى فرق أعمق من هذا). ولذلك قد تجد أنقى النفوس وأخبث النفوس يدرسون علم الفيزياء، وكلاهما ممتاز بل لعلّ صاحب أخبث النفوس ينال أعلى المراتب دون صاحبه في تحصيل هذا العلم والابداع فيه. لأن هذا العلم مبني على مفاهيم ذهنية وتصورات فكرية بحتة تتعلّق بالطبيعية والخارج المادّي. لكن ليس الحال كذلك في العلم الإلهي. ولذلك قدّمت التزكية على التعلّم، وفي آية أخرى ذكر التعلّم ثم التزكية كما في دعاء إبراهيم وإسماعيل "ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم". فتوجد تزكية قبل التعلّم وتزكية بعده. لأن العلم الإلهي يتعلّق بأمور غيبية وفوق الطبيعة وروحية ويحتاج إلى نقاوة نفس خاصّة وطهارة قلب حتى يوجد الاستعداد له والقابلية له من الأصل، لذلك قال "سأصرف عن آياتي الذين يتكبّرون في الأرض بغير الحق وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها" فالتكبّر من أخلاق النفوس، فلاحظ كيف ربطه بالصرف عن الآيات وعدم الإيمان بها. إذن، توجد تزكية ضرورية قبل التعلّم وإلا لا يحصل التعلّم الحقيقي النافع.

إذن، تلاوة الآيات والتزكية وتعليم الكتاب والحكمة، هذه أعمال الرسول في الأمّة. بالتالي الأمّة حين تأخذ بهذه الأعمال الثلاثة ستكون في أحسن أحواله وأكملها، وكلّما ابتعدت عن واحد منها كلّما ازداد انحرافها وانحطاطها. فهي موازين ومعايير كلّية جوهرية. ولذلك ختم الآية فقال {وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين} إذن الضلال المبين يتمثّل في عدم تلاوة الآيات وعدم التزكية وعدم تعلّم الكتاب والحكمة. ولذلك قلنا أنها موازين ومعايير تقاس بها مدى استقامة وضلالة الأمّة الجديدة. هذه الثلاثة وليس غيرها من هذا الوجه، وما سواها مما أشرنا إليه يرجع إليها في الحقيقة.

{وءاخرين منهم لمّا يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم.}

هذه الآية تابعة للسابقة. فحين يقول {هو الذي بعث في الأميين...وءاخرين منهم} يعني أن الأمّة في مراحل البعثة تنقسم إلى قسمين ، الأولين والآخرين. فقوله {بعث في الأميين} يشير إلى الأولين، لأنه قابل ذلك ب{وءاخرين منهم لمّا يلحقوا بهم}. إذن، الآخرين أيضاً {منهم} أي من الأميين. فالمقصود الأظهر هو أن الآخرين أيضاً من الأميين كما كان الأولين من الأميين، والرسول مبعوث للقسمين الأولين والآخرين. وهنا مسألة مهمّة : قد عرفنا أن الرسول مبعوث في الأولين ليتلوا ويزكي ويعلّم، فما معنى أن يكون مبعوثاً في الآخرين أيضاً الذين لمّا يلحقوا بهم ؟ كيف سيتلوا الرسول ويزكّي ويعلّم الآخرين أيضاً كما فعل مع الأولين والرسول يموت كما قال "إنك ميت وإنهم ميتون" و "ما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسول أفئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم" ؟ هذه المسألة دقيقة ومهمة وفيها احتمالات.

الاحتمال الأول : الرسول غيب وشهادة. بمعنى أن الرسول كان في الأوّلين من حيث جسده في عالم الشهادة، إلا أن العبرة الأساسية هي بغيبه أي بروحه ووجوده السماوي. ولذلك حتى الذين كان فيهم بجسده ليس بالضرورة ءامنوا به كما قال "وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون" فالنظر يتعلّق بالجسد الظاهر، والبصر هنا يتعلّق بالروح الباطن، كما أن إبليس نظر إلى طين آدم ولم يبصر روح آدم.

فالرسول يموت بمعنى يذهب جسده، لكن روحه باقية وحيّة عند الله كالشهداء. إلا أن الرسول له صلة خاصّة بالأمّة اللاحقة والآخرين الذين يؤمنون به ولم يروه أي لم يروا جسده لكنّهم ءآمنوا بروحه وحقيقته المتعالية، ولذلك سيكون له عناية خاصّة بالآخرين أيضاً.

الاحتمال الثاني : للرسول ورثة. أي الرسول له ورثة يقومون مقامه في إقامة أعمال الرسالة. وقد قال إبراهيم "ومن تبعني فإنّه منّي". فمن كان تابعاً للرسول فهو منه، بالتالي يُعتَبر قائماً مقام الرسول في العمل الخاصّ الذي تبعه فيه بحسب اتباعه وصدقه وعلمه وإيمانه ومحبّته وإخلاصه. كما قال الله "ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا". فالذين يرثون الكتاب من أتباع الرسول سيكون فيهم مَن يقوم بتلاوة الآيات، وفيهم من يقوم بالتزكية، وفيهم من يقوم بتعليم الكتاب والحكمة، أو يقوم بكل ذلك معاً بحسب سعة وراثته للرسول. فيصير المعنى ، الرسول مبعوث للأوّلين بذاته وللآخرين بورثته. وسيكون للورثة حظّ من بركة الرسول ونوره لأنه كما قال الله "وداعيا إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً" ولم يخبرنا الله أن نور الرسول سينطفئ أو شمس وقمر ذاته سينطمس. وبذلك يكون ورثة الرسول لهم حظّ من هذا النور وبه يقومون في الآخرين كما قام هو في الأوّلين بشخصه الأرضي.

الاحتمال الثالث : العقل رسول. بمعنى أن الرسول الإنسان إنّما هو مظهر العقل في خارج الإنسان لكن الحجّة الحقيقية هي حجّة العقل الذي في الإنسان، ولعلّ قوله "وكيف تكفرون بالله وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله" تشير إلى الرسول في ذات الإنسان أي العقل، لأنه بالعقل أيضاً يعرف الإنسان صدق الرسول الإنساني. فالرسول الإنساني يأتي لتنوير الرسول العقلي، وهو حجّة الله على كل إنسان، كما قال "فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم" إذن في فطرة الإنسان ما يدعو إلى الدين القيّم، والذي يدعو إلى الدين القيم هو الرسول، بالتالي في فطرة الإنسان حظّ من معنى الرسالة وهو العقل الذي به يعرف الصدق من الكذب والعلم من الجهل والحق من الباطل. بناء على ذلك، يكون المعنى أن الأوّلين سيظهر فيهم الرسول الإنساني، لكن بعد تقرير الآيات والتزكية والتعليم، فإن حال الأمّة سيكون بحيث ترتفع الحجب الجاهلية الموضوعة على الفطرة، فينكشف نور العقل فيكون هو الحجّة ووسيلة التلاوة والتزكية والتعلّم في الآخرين.

انظر في الاحتمالات الثلاثة واختر لنفسك، وإن كان لا تعارض حقيقي بين الاحتمالات الثلاثة فتأمل، وكل واحد منها يشير إلى مستوى من مستويات الوجود. فنعم، الرسول له وجود ملكوتي، ونعم الرسول له ورثة، ونعم العقل المستنير هو حجّة الله في باطن الإنسان ولولاه لما استطاع أن يعرف أي رسول خارجي ولا كتاب. والكامل مَن يرى الحق بكل مستوياته ولا يؤمن ببعض ويكفر ببعض.

ولاحظ أن قوله {وءاخرين منهم لما يلحقوا بهم} يشير إلى اتصال في الأمّة وأن أولها موصول بآخرها، بالتالي الرسالة ليست لزمن محدد مضى وانتهى وتموت الرسالة بمضي ذلك الزمان، بل نورها مستمرّ في الإشعاع في الآخرين كما كان في الأولين.

{ ذلك فضل الله يؤتيه مَن يشاء والله ذو الفضل العظيم }

توجد هنا على الأقلّ ثلاثة أفكار: أصل الفضل ، تشخيص الفضل ، حرية المتفضل .

أمّا أصل الفضل ، فعلى الأمّة أن تعرف أن ما تفضّل الله به عليها من الرسالة ليست لخصوصية في ذاتها تقتضيها لأنها كانت أمّية وصارت ذات رسول وكتاب، كانت في ضلال مبين وصارت إلى الهداية. فأصلها هو الأمّية والضلالة، وعليها تذكّر ذلك دائماً حتى لا تقع في فخ ومصيبة بل طامّة الاعتقاد بتفوق العرق أو ما أشبه من الانحرافات التي تزعم أنه باستحقاق ذاتي لها نالت ما نالته من الرسالة والهداية والاستنارة. بل عليها تذكّر أن {ذلك فضل الله}. فالأصل في تحوّل حال الأمّة هو فضل الله، وليس فضلها هي. هي أمّية ضالّة ضلالاً مبيناً، هذا هو أصلها إن كانت تريد الكلام عن الأصول والتفاخر بها.

أمّا تشخيص الفضل، فعلى الأمّة أن تعرف بأن التلاوة والتزكية والتعليم {ذلك فضل الله...والله ذو الفضل العظيم}. فالفضل في هذه الثلاثة، وليس في التفوّق على الآخرين ولا في السيطرة عليهم ولا في غير ذلك من الأمور التي لم يكلّفها الله لا الرسول ولا الأمّة بالتبع. الأمّة قائمة على التلاوة والتزكية والتعليم، و{ذلك فضل الله} فمن أخذه فقد أخذ بفضل الله العظيم، ومَن لم يأخذه أو جعله فضلاً ضعيفاً وقليلاً وثانوياً وقدَّم عليه غيره والذي عادة ما يكون من أمور الدنيا فقد ضلّ ضلالاً مبيناً. وهذا ما حصل ولا زال البعض يعيده. يظنون أن الفضل العظيم هو في السيطرة على البشر والتفاخر عليهم وما شاكل ذلك، بل صار بعضهم يتخذ من القرءآن وتلاوته والتزكية والتعليم مجرّد وسائل لتحصيل مآرب دنيوية بغيضة يجعلونها هي الغرض الأسمي والأكبر والذي بدونه لا توجد أمّة ولا يتحقق لها فضل الله العظيم. هذا كذب ودجل خالص. لم يقطع الله فضله العظيم عن هذه الأمّة، لأنه لم يزل فيها التلاوة والتزكية والتعلم، ولا يوجد فضل عظيم فوق هذا ولا غيره. {ذلك فضل الله}. كل أحوال الدنيا الأخرى هي في أحسن الأحوال وأرقاها وإن افترضنا خلوصها من الشوائب والشبهات والكذب والدجل والنفاق، هي مجرّد أمور غرضها تهيئة أجواء سلام مناسبة للقيام بأعمال الرسالة الثلاثة التي هي التلاوة والتزكية والتعليم. فإن تحقق لنا هذا السلام فلا يوجد غرض آخر نسعى له في الدنيا، وبقي علينا التركيز على أعمال الرسالة الثلاثة التي هي تشخيص فضل الله العظيم في الأمّة. فمن الانحرافات التي حدثت وستحدث هي تحريف هذا التشخيص للفضل العظيم. بحيث لا يصبح ما ذكره الله من التلاوة والتزكية والتعليم، بل سيصبح شيئاً آخر كل واحد يخترعه من عند نفسه ويبدأ بالدجل ويصوّره للناس أنه جوهر الرسالة وأساس الديانة وغرض الملّة. كل ذلك خروج على كلام الله واختراع لدين جديد ما أنزل الله به من سلطان. إن أردت الفضل العظيم فهو أمامك {يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة....ذلك فضل الله}. واحذر من الذين يأخذون الكلمات العامّة في القرءآن ولا ينظرون كيف شخّصها الله وحدد تطبيقاتها الملائمة لمقاصده التي بيّنها في كلامه المبين. الله لم يعطينا كلمات عامّة بدون تشخيص لها. بل ذكر العامّ ومشخصاته التي يريدها. فلم يقل "فضل الله" هكذا عائمة في الهواء المجرّد لا نعرف لها مظهر ولا مصداق ولا تشخيص واضح. بل حدد لنا الفكرة ومظاهرها. ففضل الله الذي تفضّل الله به على الأمّة يتمثّل في البعثة التي تؤدي إلى تلاوة آيات الله علينا وتزكيتنا وتعليمنا الكتاب والحكمة. القضية واضحة والغرض منها أوضح.

أمّا حرية المتفضل، فالله هو المتفضل وله تعالى أن يؤتي فضله من يشاء بدون قيد من القيود البشرية التي لا قيمة لها عند الله. بمعنى أن الله حين قال {يؤتيه من يشاء} فإنه لم يحدد جهة بشرية تحدد مَن يحق له أن يأخذ الآيات والتزكية ويتعلم الكتاب والحكمة ومَن لا يحقّ له ذلك. لم يفوّض الله بشراً ليقوم

بذلك التمييز ويعطي مَن يشاء ويمنع من يشاء هذا البشر. بل الأمر راجع تماماً إلى مشيئة الله تعالى. وله أن يعطي كتابه لأشخاص يظنّ كل الناس أنهم لا يستحقون هذا الكتاب، وله أن يمنع كتابه حتى مَن يظن كل الناس أنهم أولى الناس به. الأمر راجع تماماً لمشيئة الله، ويتفضل على من يشاء، ولا دخل للبشر في هذا الأمر البتّة. وينبني على ذلك عدم وجود ما يشبه ما قام به بنو إسرائيل في قولهم عن طالوت "أنّى يكون له الملك علينا ونحن أحقّ بالملك منه ولم يؤت سعة من المال" فيجعلون رأيهم وهواهم محلّ مشيئة الله كما ردّ عليهم نبيهم "إن الله اصطفاه عليكم" وقل مثل ذلك في موضوع الرسالة، بحيث يرجع قرار أخذ الفضل الإلهي إلى بشر أيا كان، بل ولم يجعل الله ذلك حتى للرسول نفسه فما بالك بغيره. "إنّك لا تهدي مَن أحببت ولكن الله يهدي من يشاء" وهذه الآية لها أبعاد كثيرة منها هذا البعد، وتوجد آيات أخرى كثيرة في هذا الباب. وكلّها ترجع لهذا الأصل وهو {ذلك فضل الله يؤتيه مَن يشاء والله ذو الفضل العظيم}.

بناء على ذلك، نخرج بثلاثة أمراض قد تنشأ في الأمّة : الأوّل أن تنسب وجود كتاب الله فيها إلى تفوّقها الذاتي . الثاني أن تغيّر تشخيص فضل الله على الأمّة فتجعله في غير التلاوة والتزكية والتعلّم وتعطي المركزية لغير هذا التشخيص الإلهي. الثالث أن تجعل أخذ التلاوة والتزكية والتعليم راجعاً إلى قرارات بشرية لا يجوز لأحد الخروج عليها بدلاً من إبقائه مفتوحاً كأصل عام ومعرفة أن الله يورث مَن يشاء ما يشاء من هذا العلم. وعلاج هذه الأمراض الثلاثة في دواء هذه الآية {ذلك فضل الله يؤتيه مَن يشاء والله ذو الفضل العظيم}.

المقطع الثاني : ضرب مَثَل للأمّة بغيرها.

في هذا المقطع سنجد أربعة أمراض قد تتعرّض لها الأمّة فتضعفها أو تهلكها.

المرض الأوّل : التلاوة والحفظ بدلاً من الفهم . يقول الله {مثل الذين حُمّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً بئس مثل القوم الذين كذّبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين.}. فالمثل هنا عن كيفية التعامل مع كتاب الله، "إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور". والمثل ليس عن أشخاص رفضوا كتاب الله بالكلّية، بل عن أشخاص حملوه على ظهورهم كما يحمل الحمار أسفاراً، فالحمار يحمل الأسفار ولم يرفض حملها بهذا المعنى. لكن لأنه يحملها بدون فهم ما فيها، فصار عمله مجرّد جهد بدني في حمل ظاهر الأسفار (وهي الكتب، لأنها تُسفر أي تكشف المعاني، ولأنه بها يكون السفر والرحلة داخل المعاني وعبور الزمان والمكان بواسطتها وغير ذلك من مناسبات). فينطبق هذا على الذين يتلون آيات الله لكن لا يتجاوزون مرحلة التلاوة إلى التزكية والتعلّم، فهم يتعبون أبدانهم وألسنتهم بالتلاوة لكن لا يجاوز القرآن حناجرهم فيدخل في قلوبهم وتتعقله أرواحهم وتنصبغ به نفوسهم، كلّا، بل هي تلاوة لفظية بدنية فقط. ومن وجه آخر الذي يحمل الكتاب في ذاكرته الدماغية فقط، ويتعب في الحفاظ عليه هناك بالتكرار والترداد بدون أن يحصل له فهم لما يكرره ويحفظه في ذاكرته، أيضاً هو مثل الحمار يحمل أسفاراً، يشقى بحملها ولا ينعم بفهمها ولا يتغيّر حاله بتعقلها، كما قال الله "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً". ثم لاحظ أن الله سمّى هؤلاء {بئس مثل القوم الذين كذّبوا بآيات الله} فاعتبرهم من المكذّبين بالآيات بالرغم من أنهم يجتهدون في حمل ظاهر الكتاب، فهذا

يعني أنه يجب علينا أن لا نغترّ بصورة التلاوة الحنجرية وحفظ الألفاظ في الذاكرة الدماغية ونعتبر أننا إن قمنا بذلك فقد صدّقنا بآيات الله وءامنا بها، كلّا، قد تكون ممن يشقى بحمل الأسفار ومع ذلك عند الله حكمك حكم المكذّب بآيات الله. ومن المفهوم إطلاق هذا الحكم على من هذا حاله، فدع عنك النفاق والرياء، لكن يوجد جانب آخر فوق ذلك وهو أن الذي لا يعلم مضمون الآيات كيف سيكون من المصدّقين بها؟ كيف تصدّق بشئ لا تعقله ولا تفهمه ولا تعلم برهانه ولم تراه في الآفاق وفي الأنفس "حتى يتبيّن لهم أنه الحق"؟ هذا مستحيل. فالواقع أنه تكذيب بآيات الله لأنهم لن يعقلوا الآيات بالوجود وبالله، فكيف سيعلموا أنها "آيات الله"؟ مستحيل. ثم لاحظ خاتمة الآية جيّداً {والله لا يهدي القوم الظالمين} نعم لأنهم لم يعقلوا كتاب الله ويتعلّموه ، فكيف تتوقع أن يهتدوا بهديه ويعمل بأمره وهم لا يعرفون ما فيه أصلاً "ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون". فالله ينبهنا هنا على حقيقة مهمة وهي أن مَن كان هذا حاله فهو من الظالمين، والله لا يهدي هؤلاء، أي في عملهم وسلوكهم لا تنسبوهم إلى الله فإن الله ليس هو الذي يهديهم، بل منهم مَن اتخذ إلهه هواه، ومنهم المرائي والمنافق، ومنهم الدجال والكذّاب، ومنهم الذي يريد أكل أموال الناس بالباطل، وغير ذلك من أغراض شرحها الله تعالى في كتابه. فعلينا أن لا نغترّ بكل حامل لكتاب الله في ذاكرته أو على طرف لسانه. فاعرف ذلك جيّداً.

المرض الثاني : التفوق الشخصي الذاتي. يقول الله {قل يأيها الذين هادوا ، إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الله}. أي أن ندعي أنه لا يوجد لله ولي إلا منّا، ونحن فقط أولياء الله، وليس لله ولي من الناس غيرنا أو من غيرنا. هذا النوع من العنصرية الدينية مرض خطير وفتّاك ويجعل الدين مجرّد وسيلة تفاخر ولعبة من ألاعيب الدنيا والنفس الخبيثة. والحق أن الله ليس ربّا لنا وحدنا، والله له أولياء من جميع الشعوب والقبائل بلا استثناء. ولذلك يهتمّ القرءآن كثيراً بعدم التسوية بين جميع أفراد أي قوم أو أمّة، فمثلاً في أهل الكتاب يقول "ليسوا سواء، من أهل الكتاب" ثم يبدأ بتعداد صفات حسنة فيهم لعلها أفضل مما في كثير من أمّتنا نحن، وهكذا في موضوع الأمانة المالية يقول بأنهم ليسوا سواء بل فيهم من إن تأمنه بقنطار يؤده إليه وفيهم عكس ذلك، وهكذا. الحكم العام بأن نحن أولياء الله والبقية أعداء الله، هو مرض من الأمراض التي قد تصيب هذه الأمّة والآيات تحذّر منه بضرب مثل من جهلة قاموا به من قبلنا. فلنحذر ذلك.

المرض الثالث : رفض الموت وكرهه. يقول الله {إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين. ولا يتمنونه أبداً بما قدّمت أيديهم والله عليم بالظالمين. قل إن الموت الذي تفرّون منه فإنه ملاقيكم}. فيوجد رابط بين الولاية والموت. والموت انتقال من الملك إلى الملكوت، من الدنيا إلى الآخرة. فالذي يعرف ذلك ويوقن به، لن يكون رافضاً للموت وكارهاً له بشكل مطلق، بل في أقلّ الأحوال سيكون متقبّلاً له هذا إن لم يكن متشوقاً إليه. لكن الحق أن الموقف الأسلم من الموت هو لا طلبه ولا رفضه. لأن طلبه يعني أنك لا تعرف دورك في الحياة، والله خلقنا لنحيا وأنزل إلينا كتابه لنحيا به وليس لنموت ونهرب من الدنيا. ورفض الموت يعني أنك لا تعرف أبعاد الحياة وحقيقة المصير وحتميته، وهذا جهل من طرف آخر. ولذلك الموقف المعقول هو اللامبالاة بالموت، لا طلباً ولا هرباً. بل تنظر لحياتك وتحيا بنور الله، ثم حين يأتي أجلك تتوكّل على الله والسلام. إلا أن رفض الموت مرض لأنه سينبني عليه مخاطر أخرى منها النزعة المادّية ومنها رفض التعرّض للمخاطر في بعض الحالات الضرورية مثل الدفاع عن البلاد بسبب كراهية الموت كما قال بعضهم "لا تنفروا في الحرّ" ونحو ذلك. الموت بوابة الأبدية، وحين يكره

الإنسان الموت فهذا يعني أنه مصاب في عقله بلوثة ما. والقرءآن جاء ليكون جسراً بين الدنيا والأبدية، فالذي يكره الموت سيكره القرءآن ويكره الروحانية.

المرض الرابع : أحادية العين والعمل. يقول الله {ثم تُردّوا إلى عالِم الغيب والشهادة فيُنبئكم بما كنتم تعملون.}. فجعل الردّ إلى عالم الغيب والشهادة، لماذا؟ لينبئنا بعملنا. معنى ذلك أن عملنا له له جانب غيبي وجانب شهادي. فالذي يرى جانباً واحداً من الاثنين، أي يرى إمّا جانب الغيب والقلب فقط أو جانب الشهادة والجسم فقط، فإنه مريض. والذي يعمل أعمال الغيب فقط كالذكر والفكر ولا يعمل أعمال الشهادة كالتلاوة والتعليم فإنه مريض، والعكس صحيح. بل لابد من العمل الغيبي والشهادي، ولابد من النظر إلى الجانبين معاً. "ذروا ظاهر الإثم وباطنه"، "الفواحش ما ظهر منها وما بطن". "أعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون". "إن تبدوا ما في أنفسكم أو تبدوه يحاسبكم به الله". فالأحادية هنا مرض، والثنائية هي السلامة.

المقطع الثالث : تنبيه للأمّة من داخلها.

الجسم يحيا بالقلب، والقلب له حبل وريد إذا انقطع ولم يعد يضخّ الدمّ يموت الجسم. كذلك الأمّة لها حبل وريد وهو في كلمة واحدة الصلاة، التي تعبّر عن التلاوة والتزكية وتعليم الكتاب والحكمة. وحتّى يكون للأمّة حظّاً مستمراً من ذلك الاتصال بالنور الإلهي، شُرعَت الصلاة يوم الجمعة أي يوم من أيام الأسبوع السبعة على الأقلّ بحيث يتصل الناس بالرسول والعلماء الذين هم ورثة الرسول لكي يذكروا الله ويتعلّموا القرءآن ونحو ذلك مما ذكرته السورة. فقال

{يأيها الذين ءامنوا ، إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون}

إذن هذا الأمر بالسعي لذكر الله وترك البيع كلّياً مبني على معلومة وليس على إكراه لأحد للحضور لمجرّد الحضور بجسمه وينام في الجمعة. {ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون}. فالذي يعلم أن هذا خير ويريد الخير لنفسه بحكم فطرته سوف يعمل بالأمر الإلهي طوعاً وعن محبّة وإرادة صادقة. والعكس بالعكس. والكلام كما ترى مع {الذين ءآمنوا}. وهم أخصّ من الذين أسلموا ، "قالت الأعراب ءامنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم" فالكلام هنا بالأخصّ للذين ءآمنوا الذين دخل الإيمان في قلوبهم، مثل هؤلاء هم الذين سيطلبون الصلاة ويسعون ل ذكر الله ويذرون البيع. لأن قلوبهم صارت تفقه وتعقل وصارت حيّة بالنور الإلهي. فكما يغذّي الجاهل جسمه يغذّي العاقل قلبه. ثم لاحظ جوهر الصلاة ما هو ؟ قال {إذا نودي للصلاة...فاسعوا إلى ذكر الله} ولم يقل: فاسعوا إلى الصلاة. لماذا؟ لأن جوهر الصلاة هو ذكر الله. كما قال لموسى "وأقم الصلاة لذكري".

اليوم في القرءآن ينطلق على ثلاثة أمور على الأقلّ. يوم الحقّ ويوم النفس ويوم الدهر. أمّا يوم الحقّ تعالى فهو قوله عن نفسه "يسأله مَن في السموات ومَن في الأرض كل يوم هو في شأن" فالأيام هنا شؤون الحق وعطائه وتجليات أسمائه في العالَم العلوي والسفلي. وليس يوم الأربعة وعشرين ساعة كما

هو ظاهر فإن الذين في السموات من الملائكة ليس يومهم بأربعة وعشرين ساعة ، "إن يوماً عند ربّك كألف سنة مما تعدّون". فهنا يوم يتعلّق بالله تعالى وشؤونه. وأمّا يوم النفس، فهو قوله "إنا نخاف من ربّنا يوماً عبوساً قمطريرا." فالعبوس القمطرير يشير إلى أحوال النفس، لأن هذه أوصافها، فهي أيام، حين تكون في حالة نفسية فأنت في يوم هذه الحالة ثم لمّا تغرب هذه الحالة وتنتقل إلى غيرها فقد تغيّر يومك إلى الحالة الجديدة وهكذا. كما أن تجليات أسماء الله موصوفة بالأيام "كل يوم هو في شأن"، لأن الاسم يتجلّى فيصنع حالة في الكون ثم لمّا يتجلّي اسم آخر تتغيّر الحالة، فهذه أيام الله ولذلك يقول "وذكّرهم بأيام الله". أيام وجودية صفاتية لا أيام كمّية زمنية. كذلك الحال في النفس، فإن اليوم كيفي صفاتي وليس زماني عددي كمّي. وأمّا يوم الدهر فهو الذي نقول فيه "يوم الجمعة" و "السبت" وغير ذلك. مع ملاحظة أن الله قال "خلق الأرض في يومين" ومن الواضح أن المقصود ليس أيام الأربعة وعشرين ساعة لأنه لم يخلق الشمس والقمر بعد ووسائل عدّ الأيام الأربعة وعشرين ساعة أصلاً ، فمن الجهل العظيم أن يزعم شخص بأن الله خلق الأرض في يومين يعني في ٤٨ ساعة من هذه الساعات التي عيّنا نحن دقّاتها اعتباطياً من عند أنفسنا والتي فيها كسور واختلافات معلومة عند من يدرسون هذا الأمر. الله خلق وسيلة عدّ الأيام هذه، فكيف يظن البعض أن المقصود "خلق الأرض في يومين" يعني مثل أيامنا الأسبوعية هذه. هذا أمر غريب بل هذه الأيام السبعة التي نحصر بها زماننا المادّي هي نوع من الرمزية لأمور أعلى، وقد كان بالإمكان أن يضع الناس تسعة أيام في الأسبوع بدلاً من سبعة، وقد يكون اليوم تسعين ساعة بدلاً من أربعة وعشرين، ولا يوجد في السماء ساعة يسير عليها الناس. ولذلك اختلف تقسيم الناس للساعات الزمنية كثيراً. لكن في الجملة وما سارت عليه الأمّة هو اعتبار الأسبوع سبعة أيّام، والجمعة هو اليوم السادس منها. هذا معنى من المعاني. وبناء عليه سار العمل على جعل كل ستّة أيّام صلاة جمعة واحدة، فانتظم الزمن في الأمّة بعمل الرسول الأوّل حسب التقليد المستمر. واليوم غير الليلة كما في قوله تعالى "سبعة ليال وثمانية أيام" فاليوم هو النهار. فنعرف من هنا أن قوله {من يوم الجمعة} يعني نهار الجمعة لا ليلها. والجمعة أيضاً فيه معنى الجَمعة والتجمع، وهذه هي صلاة الجمعة حيث يتجمع المؤمنون عند الرسول والعالِم ليأخذوا منه. {وتركوك قائماً}. فأصل الجمعة هو اجتماع الذين ءامنوا عند الرسول ليتلقّوا منه ذكر الله. ويتمثّل ذلك في صورة العمل المعروف للجميع فلا داعي للدخول في تفاصيله الآن. الفكرة الأساسية التي نريد التنبيه عليها هنا هو وجوب وجود يوم على الأقلّ كل أسبوع ليكون بمثابة تجديد لدماء روح الذين ءآمنوا بالتلاوة والتزكية والتعليم أي بالصلاة أي بذكر الله.

لكن المشكلة التي تشير إليها الآيات والتي قد تصيب الأمّة من داخلها هو تقديم اللهو والتجارة والبيع على ذكر الله والصلاة. لاحظ أن الآيات لم تحرّم أصل اللهو أو أصل التجارة أو أصل البيع، القضية ليست تحريم جانب لدفع الناس إلى الجانب الآخر، كلّا، كما قلنا في البداية فإن هذه الأمّة ليست أمّة سماوية فقط بل أمّة أرضية أيضاً. لكن الآيات تبيّن الحال عند التعارض . يعني جاء يوم ووقت الصلاة، وهو وقت محدد ومحدود {فإذا قضيت الصلاة}، فماذا تفعل حينها؟ هل تقدّم الصلاة على الدنيا أم الدنيا على الصلاة ؟ الآية الأخيرة تشير إلى مرض تقديم الدنيا على الصلاة فتقول {وإذا رأوا تجارة أو لهوة انفضّوا إليها وتركوك قائماً، قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين}. فالتجارة واللهو من الرزق، والصلاة والذكر من الرزق، لكن إذا تعارض الاثنان فالله يكون في صفّ الصلاة والذكر لأنه الخير الأعظم فيجب على الذين ءامنوا اختياره وتقديمه. وبعد انقضاء الصلاة يقول لك

{فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون}. وهنا إشارة أخرى وهي معيار تقيس به مدى انتفاعك بصلاة الجمعة، لأن الصلاة ذكر لله فلاحظ أنه أشار إلى ذكر الله بعد انقضاء الصلاة، ما معنى هذا؟ معناه إذا وجدت نفسك بعد انقضاء الصلاة واشتغالك بالأرضيات تذكر الله وتذكر ما أخذته يوم الجمعة، فقد انتفعت بها وأقمت هذه الصلة ورسخ شئ في قلبك بسببها. لكن إن وجدت نفسك تحضر يوم الجمعة وتنسى ما حضرته فيها بعد الفراغ منها، فمثلك يكون حينها كمثل الذين {إذا رأوا تجارة أو لهواً انفضّوا إليها وتركوك قائماً}. فليس لك من صلاتك إلا ما عقلت منها وبقي معك بعد اشتغالك بغيرها بعد انقضائها.

إشارة : الرسول هو ذكر الله وهو عند الله. لاحظ أنه قال {فاسعوا إلى ذكر الله} الذي هو الرسول لأنه قال {وتركوك قائماً} إذن الجمعة تكون بالرسول كأصل، ولذلك السعي يكون إليه وهو تجسيد ذكر الله في عالم الإنسان. وهو عند الله أيضاً بحكم قوله {وتركوك قائماً قل ما عند الله خير من اللهو} ولم يقل: ما عند الرسول. لماذا؟ لأن الرسول عند الله، وهو الواصل بين الناس وبين الله، فالذي يتّصل به يتّصل بالله، كما قال "ومن يطع الرسول فقد أطاع الله". وما هو الذي عند الله ؟ يقول "ما عندكم ينفد وما عند الله باق"، فالرسول جسر بين عالم النفاد والفناء وبين عالَم الإطلاق والبقاء. ومَن فيه من هذا النور الباقي والصلة بالروح الأبدية فله حظّ من وراثة الرسول.

....

(سورة المنافقون)

الفكرة العامّة للسورة : بيان حال أعداء الأمّة من داخلها.

هندسة السورة : بعد أن تأسست الأمّة في سورة الجمعة على الأصول الثلاثة وتفاصيلها، وختم الجمعة بذكر الذين "إذا رأوا لهواً أو تجارة انفضّوا إليها وتركوك قائماً" وهؤلاء قوم "إذا" رأوا، و"إذا" تدلّ على الثبات والحتمية، بمعنى أنه يشير إلى أناس كلّما حصلت لهم هذه الرؤية والتعارض بين اللهو والتجارة وبين الرسول والصلاة وذكر الله سيختارون اللهو على الصلاة والدنيا على ما عند الله. وهؤلاء من المنافقين. فجاءت سورة المنافقون لتبيّن تفاصيل أكثر عن أحوال هؤلاء، وهذا هو قسمها الأوّل أي من الآية ١ إلى الآية ٨. ثم قسمها الثاني وهو من الآية ٩ إلى الآية ١١ فيه تحذير للذين ءامنوا أن لا يقعوا في الأعمال التي تصنع المنافق وتدلّ عليه. فالسورة من قسمين، الأوّل بيان عن المنافقين ، الثاني تحذير للمؤمنين أن لا يتشبهوا بالمنافقين في أهمّ محورين يكشفا عن النفاق وهما الذكر والصدقة. وأمّا البيان عن المنافقين، فإنه اشتمل على خمسة مقاطع، الأوّل عن الكذب (آية ١-٣) ، الثاني عن المظاهر (آية ٤)، الثالث عن الاستكبار (آية ٥-٦)،الرابع عن الإنفاق (آية ٧)، والخامس عن العدوان (آية ٨).

بعد هذه المقدّمة الإجمالية ، تعالوا ننظر في السورة بعون الله ومدده.

القسم الأوّل : بيان عن المنافقين .

الفصل الأوّل : الكذب .

{ إذا جآءك المنافقون قالوا "نشهد إنّك لرسول الله" ، والله يعلم إنّك لرسوله ، والله يشهد إن المنافقين لكاذبون . اتّخذوا أيمانهم جُنّة فَصدّوا عن سبيل الله ، إنّهم سآء ما كانوا يعملون . ذلك بأنّهم ءامنوا ثم كفروا فطُبع على قلوبهم فهُم لا يفقهون. }

لماذا جاء المنافقون وقالوا {نشهد إنّك لرسول الله} ولا يوجد في كتاب الله ولم يُلزم رسول الله أحداً بأن يشهد له بهذه الكلمة بهذه الطريقة ، ونحن لا نجد في كتاب الله أمراً للرسول بأن يُجبر أحداً على إعلان الشهادة له بالرسالة ، فضلاً عن لا إكراه في الدين، وأضف إلى ذلك صيغة الآية التي تكشف عن أنهم تطوّعوا من عند أنفسهم بالشهادة {إذا جآءك المنافقون} وليس : إذا سألت المنافقين ، مثلاً أو شئ من هذا القبيل، ثم إن صيغة شهادتهم أيضاً تدلّ على أنهم يريدون إظهار أنهم يشهدون بكل تأكيد وصدق فلاحظ علامات التأكيد كاللام من {لَرسول الله} وليس : نشهد إنّك رسول الله، فهذه اللام تُشعر بأنهم بالغوا في إظهار علمهم برسالته. ولا نجد في كل كتاب الله رسولاً شهد له قومه بمثل هذه الرسالة بهذه الطريقة لا هو طلبها منهم ولا هم قدّموها له، بل على العكس نجد مثلاً حين سأل قوم صالح أتباعه "أتعلمون أن صالحاً مُرسل من ربّه" فردّوا عليهم "إنّا بما أُرسل به مؤمنون"، ولم يردّوا : نعم نعلم أن صالحاً مرسل من ربّه، أو : نعم نشهد أن صالحاً مرسل من ربّه. كلّا، لم يقولوا ذلك، بل أرجعوا الأمر إلى الرسالة، "إنّا بما أُرسل به مؤمنون"، أي الرسالة التي جاءنا بها ءامنّا بها، وبصدق الرسالة عندنا عرفنا صدق الرسول، وأمّا أن نشهد وجودياً أن الله أرسله فهذا لم نطلع عليه طبعاً، فلأننا نعلم أن الله

هو الحق والصدق، فالذي يأتي بالحق والصدق ويدعي أنه رسول الله فهذا يبرر الإيمان به ليس بسبب اطلاعنا على إرسال الله له فهذا غيب لكن بسبب تعقلنا للرسالة التي جاء بها فآمنّا بالرسالة بسبب مضمونها وآمنّا بالرسول بسبب الرسالة. فمثل هذه الصيغة {نشهد إنّك لرسول الله} لم نجدها في القرءان إلا منسوبة للمنافقين في هذه السورة ، ولا أعلم موضعاً آخر وردت فيه على لسان مؤمن صادق بهذه الصورة. إذن، بما أن الرسول لم يُكره أحداً على إعلان الشهادة له بالرسالة، فإتيان المنافقين بهذه الشهادة في السياق السابق يكشف عن خلل ما. إلا أنه يجب التنبّه إلى أن الرسول لو كان يُكره الناس ويهددهم في أنفسهم وأموالهم في حال لم يعلنوا الشهادة له بالرسالة، فإن هذا فضلاً عن كونه عدواناً على الناس يبرر ليس فقط الكفر به بل محاربته بنفس المعايير التي صار الرسول يحارب بها الناس حين أكرهوه واعتدوا عليه بسبب إيمانهم وقوله ما قاله عن ربّه وعن نفسه، فإنه من جهة أخرى يبرر اتقاء المنافق للعدوان عليه بالكذب في شهادته، وقد قال الله "إلا مَن أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان" فرفع الله اللوم عن المؤمن إن قال خلاف ما في قلبه في حال تعرّض للإكراه، وليس هذا إلا لأن الإكراه يُبطل قيمة كلام المُكرَه، فإذا طبّقنا نفس هذه القاعدة على جميع الناس والإنصاف يقتضي هذا، فإنه لا يمكن لوم المنافقين على قولهم {نشهد إنّك لرسول الله} في حال افترضنا-كما يفعل بعض الظلمة الجهلة-أن الرسول كان يجبر الناس على إعلان الشهادة له وإلا تعرّضوا للأذى في أنفسهم وأموالهم. وقد عرفنا من القرءان وغيره أنه كان في المدينة مَن ليس من أتباع الرسول وجماعة المؤمنين بالقرءان، ولم يتعرّضوا للإكراه ويُجبَروا على الشهادة. ووجه آخر، فلنفرض جدلاً أنه كان يجبرهم على إعلان الشهادة كما يفعل الطغاة، حسناً، فلماذا يلتفّ بعد ذلك ويأتي بآيات مضمونها ذمّ هؤلاء على إعطائه ما يريدوه من إعلان الشهادة وإظهار الانقياد لأوامره !؟ أليس هذا ما يريده أي طاغية وهو أن يُظهر الناس له الولاء والسلام ولا يبالي بما في قلوبهم أصلاً. فلا معنى لكل الكلام عن المنافقين وذمّهم إن كان المقصود هو إظهار الإيمان والتكلّم العلني بالحق والصدق وإظهار الإسلام. ولا يمكن أن يكون المنافق شخصاً غير معروف تماماً للناس، بدليل أن الله قال {هم العدوّ فاحذرهم} ولا تستطيع أن تحذر عدواً لا تعرفه، ولذلك قال "ولتعرفنهم في لحن القول" وغير ذلك من العلامات التي منها في هذه السورة على الأقلّ خمسة، علامات مميزة تكشف عن الواحد بلا ريب بعضها أو كلّها كما سنرى إن شاء الله. إذن، لو كان الرسول يُكره الناس على الإيمان به وإعلان الشهادة له بالرسالة، ويعاقب الناس في أموالهم وأبدانهم إن لم يفعلوا ذلك، فلا يمكن فهم قول الله في هذه الآيات واعتباره حقّاً وله قيمة بأي وجه. بل يصبح عمل هؤلاء تماماً كعمل المؤمنين إذا تعرّضوا للإكراه ولم يُظهروا حقيقة إيمانهم، أو كتموه كما فعل مؤمن آل فرعون وقد سمّاه الله "يكتم إيمانه"، أو أصحاب الكهف "إنهم إن يظهروا عليكم يرجموكم أو يعيدوكم في ملّتهم"، فلا يمكن أن يرفع الله حكم الإكراه عن بعض الناس دون بعض والإكراه واحد والإنسان واحد، فيجعل أتباع الرسول في حِلّ إن كذبوا أو نافقوا بسبب الإكراه والإجبار والعدوان عليهم بسبب دينهم، ولا يجعل غير أتباع الرسول في حل إن قاموا بنفس العمل تماماً لنفس السبب تماماً، هذا ليس عدلاً ولا عقلاً ولا إنصافاً بأي وجه، والذي يقبل مثل هذه الأفكار إنّما يكشف لنا عن مذهبه العدمي وفوضويته المطلقة ولامبالاته بالحقائق والحقوق والمعايير وهو في الواقع من أخسّ الملحدين وأسوأ البشر بل أخسّهم وأفحشهم لأنه ينسب هذا الظلم العظيم إلى الله العدل العظيم والحق الرحيم.

بناء على ذلك، لا يمكن أن يكون قوله {اتّخذوا أيمانهم جُنّة} يعني جُنّة من القتل والسرقة وما شابه بسبب عدم إعلان الشهادة بالرسالة. لكن الأظهر من دراسة مجمل القرءآن وقصص النفاق فيه هو أن المنافقين

قوم فيهم من يريد أن يهدم الجماعة الجديدة من الداخل فيتسترون بالإيمان حتى يدخلوا في الجماعة ويحسبهم المؤمنون منهم ولا يميّزونهم عن الصادقين منهم. فهم يكذبون ويشهدون الزور بدون أي إكراه بل لأنهم يكرهون هذا الدين الجديد والأمّة الجديدة. ومن هنا ذمّهم الشديد في القرءاَن. لأنه لم يكرههم أحد على إعلان الإسلام، ولم يعتدي عليهم المسلمون، وكل ما يريده الرسول والذين ءامنوا معه أن يحيوا بسلام بدينهم الجديد، لكن أهل النفاق لا يريدون ذلك ولا يريدون أن يتركوا الجماعة الجديدة بسلام. فالجُنّة في قوله {اتخذوا أيمانهم جُنّة} لها غرض هو {اتخذوا أيمانهم جنة فصدّوا عن سبيل الله إنهم ساء ما كانوا يعلمون} غرضهم هو الصدّ عن سبيل الله، لذلك اتخذوا أيمانهم جنة، وليس حماية أنفسهم وأموالهم من ظلم وعدوان الرسول والذين معه في حال لم يعلنوا الشهادة له بالرسالة كما يزعم الظلمة بل الكفرة بالله ورسوله وكتابه. غرض المنافقون الصدّ عن سبيل الله ، ولذلك يكذبون. وليس حماية أنفسهم، وإلا كانوا من أهل اَية "إلا أن تتقوا منهم تقاة" أو "إلا مَن أكره" أو قول النبي لقومه حين هددوه بالعدوان عليه فعلياً إن لم يرجع في ملّتهم وهددوه فعلياً بالإخراج من الديار إن لم يفعل فردّ عليهم "أولوا كنّا كارهين". فإن كان هذا كلّه في حال الإخراج من الديار، وإن كان الله أجاز مقاتلة الكفار بسبب إخراجهم الرسول ومن معه من ديارهم بسبب قولهم ودينهم، فكيف لا يجوز للمنافقين أن يقولوا ما قالوه وأن يفعلوا أسوأ مما فعلوه في حال كان الرسول ومن معه يهددونهم ليس فقط بالإخراج من الديار إن لم يؤمنوا بل يهددونهم بالقتل والنهب وسبي النساء والذرية إن لم يفعلوا ذلك كما يزعم الذين كفروا وكذبوا على الله ورسوله وظلموا الأوّلين والآخرين. سبحانك هذا بهتان عظيم. كلّا. الحق كما قال الله {اتخذوا أيمانهم جنة فصدّوا عن سبيل الله إنهم ساَء ما كانوا يعلمون} والذي يتخذ يمينه جنّة ليحمي نفسه وماله وأهله وذريته لا ينطبق عليه {ساء ما كانوا يعلمون} بل ينطبق عليه : مَن قاتل دون نفسه وماله وعرضه فهو شهيد، وما شاكل ذلك من قبيل قوله تعالى "أذن للذين يُقاتَلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربّنا الله" أي بأخذ المعنى المجرّد من هذه الآية وهو التعرّض للمقاتلة بسبب قولك ودينك، وهما من الأمور التي لا يجوز العدوان على أحد بسببها.

{ذلك بأنهم ءامنوا ثم كفروا فطُبع على قلوبهم فهم لا يفقهون} لاحظ السياق ليس عن قوم يتعرّضون للإكراه بسبب عدم شهادتهم للرسول بالرسالة، لكنه سياق كفر وطبع على القلب وعدم الفقه، أي مدار الأمر على خراب الباطن وإرادة الصدّ عن سبيل الله واختراق الجماعة الجديدة لهدمها من الداخل كما شرحت ذلك اَيات كثيرة منها هذه السورة. حسناً، لكن ما معنى {ءامنوا ثم كفروا} ؟ إن كان المقصود ب{ءامنوا} هو قول شهادة الإيمان {نشهد إنّك لرسول الله} لما استقام المعنى، لأن الله لا يصف الكذب بأنه إيمان، ولأن الآية تقول {ءامنوا ثم كفروا} بينما المنافق لم يؤمن ثم يكفر بل لم يؤمن أصلاً حين شهد بما شهد. إلا أن نقول بأن الإيمان في القرءاَن يُطلق على أي قول أو فعل فيه شئ ولو كان صورياً من شؤون الإيمان الحقيقي، من قبيل قوله في التوجه إلى القبلة بعد تغييرها "ما كان الله ليضيع إيمانكم" إشارة إلى عمل مختلف عن العمل المشروع الجديد، فالعمل يُسمّى إيماناً في القرءاَن وليس الإيمان مجرّد الجانب النظري والوجداني والباطني من الدين وإن كان هذا أصله. كما أن الكفر يُطلق على أفعال وأقوال معينة مثل "لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم" حين استهزأ البعض بالله ورسوله وآياته، والاستهزاء من أنواع القول وشئ من الفعل إن صاحبته الحركات الساخرة لكن الغالب عليه القول. بناء على ذلك، قد نفهم {ءامنوا ثم كفروا} بمعنى أظهروا قولاً إيمانياً وهو قولهم {نشهد إنّك لرسول الله} ثم أتبعوه بالكفريات من قبيل الصدّ عن سبيل الله وغير ذلك من أعمالهم. وهذه الآية بالمناسبة تشهد على

بطلان فكرة قتل الإنسان إن انتقل من الإيمان إلى الكفر، فالله قال بصريح العبارة {ءامنوا ثم كفروا} كما قال في آيات أخرى كالتي ذكرناها قبل قليل عن الاستهزاء، ومع ذلك لم يأمر الله رسوله بأن يقتل منافقاً تبيّن له أنه كفر بعد إيمانه كما تجده في هذه السورة لا يأمره بأكثر من الحذر من المنافقين ولم يأمره بقتلهم ولا معاقبتهم لا بسبب كذبهم في الشهادة الذي أخبره الله أنه كذب، ولا بسبب كفرهم بعد إيمانهم الذي أخبره الله أنه كفر، ولا بسبب كل عمل سيأتون به بعد ذلك في هذه السورة. وهذا شاهد آخر من شواهد كثيرة في القرءآن على أنه لا إكراه في الدين لا في دخول الدين ولا في الخروج منه كما في آية "ءامنوا بالذي أنزل على الذين ءآمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون" التي فيها ردّة صريحة لغرض خبيث ومع ذلك لم يذكر الله عقوبة لأحد يرتكب ذلك أمر رسوله بإنزالها بهم.

مدار هذا المقطع إذن على أن كذب المنافقين في أمر الشهادة للرسول وإظهار الإيمان ليس كذباً مبرراً بأي شكل صالح، من قبيل التقية أو درء الإكراه والقتل على الدين والإجبار على القول والاستسلام للبشر والذي هو نوع من الشرك إذ المجبر يجعل نفسه ربّاً للناس يفرض نفسه عليهم بالقهر والجبرية والاستكبار، والذي يزعم أن رسل الله يرتكبون مثل هذه المظالم فهو كافر بهم حتماً ولا عذر له عند الله ويجب على الناس مقاتلته وكفّ يده عن الناس ولو بقطعها من أصلها. الحق أن الرسول لا يكره أحداً على إعلان الشهادة له بالرسالة، على فرض استطاعتهم أصلاً، إذ كيف يفرض عليهم إعلان الشهادة له بالرسالة وقد علمنا أن الشهادة لا تصحّ بدون شهادة ! فمن لم يشهد أن الله أرسله، فكيف يشهد له بالرسالة بهذه الطريقة !؟ يشهد على ماذا وهو لم يشهد ؟ وإن كان المقصود هو معرفة رسالته عن طريق القرءآن وثبوت حجْيته، فهذه مسألة طويلة عريضة لا يزال المسلمون أنفسهم يختلفون في وجه هذه الحجّية ومدى دلالتها وتفاصيل هذه المسألة لها أوّل وآخرها عند الله يوم الدين، فكيف يمكن في عدل أو عقل أن يجبر الرسول أحداً على مثل هذا الأمر أصلاً، دع عن جوانب الإكراه والعدوان التي فرّ هو ومن معه من مكّة بسببها، فكيف له أن يرتكب المظالم التي فرّ منها حين كان مستضعفاً على آخرين يقوم هو باستضعافهم وقهرهم على دينه كما كان جبابرة مكّة يفعلون معه. فالمنافق ظالم ومذموم تحديداً لأنه حرّ ومع ذلك كذب وشهد الزور. وستجد آثار هذه الحرية في ما يأتي من مقاطع بإذن الله.

الكذب مع تحقق الحرية انفصال بين العقل والقول. وهذه من علامات النفاق. فالمؤمن هو الذي يتّصل عقله بقوله، كما قال الله عن المنافقين في آية أخرى "يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم"، بالتالي من علامات المؤمنين والمجتمع المؤمن أن يملك الواحد الحرية الكافية لكي يقول ما في قلبه ولا يكون على لسانه إلا ما في قلبه. ومن الواضح أن وجود الإكراه والمعاقبة على القول كافية لإبطال هذا المعنى بشهادة الله تعالى "إلا مَن أكره" . فمن علامات المجتمع المؤمن الكبرى والأولى الاتصال بين العقل والقول، أي لا كذب ولا إكراه على قول شئ ولا الشهادة لشئ في أمر الدين خصوصاً.

الفصل الثاني : المظاهر .

{ وإذا رأيتهم تُعجبك أجسامهم ، وإن يقولوا تسمع لقولهم ، كأنّهم خُشب مُسنّدة ، يحسبون كل صيحة عليهم ، هم العدوّ فاحذرهم ، قاتلهم الله أنّى يؤفكون }

أوّلاً، قوله عنهم {هم العدو} يكشف عمّا سبق من أن المنافقين ليسوا قوماً شهدوا بالرسالة وتظاهروا بالإيمان لأنهم يريدون حماية أنفسهم من عدوان الرسوله وجماعته، لكن لأنهم العدو، هم عدوّ يريد تدمير الأمّة المؤمنة من الداخل. والذي يتظاهر بالإيمان بطاغية ومذهبه لا يسمّى عدواً لهذا الطاغية عند الحق تعالى ولا في أي وصف عاقل للواقع، بل هو شخص يحمي نفسه من عدوان الظالم على نفسه وأهله وماله، فهو لا يعادي هذا المعتدي بل ولعلّه لا يبالي به ولا يريد أكثر من حماية نفسه واتقاء شرّه. لكن المنافق ليس كذلك، {هم العدو} وهم كثر ولهم عمل مشترك "إذا خلوا إلى شياطنيهم"، ولهم عداوة مع الرسول ومن معه ومن ذلك ما سيأتي "ليخرجنّ الأعزّ منها الأذلّ" فارتقب وتأمل.

الجسم والقول الظاهر. أي الجانب المادّي من الحياة، بهذا الجانب فقط يهتمّ المنافقون. {كأنّهم خشب مسندة} خشب لأن الخشب ظاهره له نفس نوعية ظاهره، بمعنى البعد المسطّح للوعي والمختزل في الجانب الجسماني والظاهري. خلافاً للمؤمن الذي له باطن وظاهر وله صلة بالملكوت والملك، وبالله والعوالم المختلفة. فمن علامات النفاق حصر الوجود في الجانب المادّي والجسماني منه. ومن علامات النفاق المتطور أن يجعل الإسلام ديناً جسمانياً وتجسيمياً حتى إنّهم ليجعلون الله تعالى نفسه جسماً اللهم إنهم يميزونه عن بقية الأجسام بخصائص خارقة للعادة في الجسمانية لكنها لا تتجاوز الجسم في نهاية المطاف. وكذلك الاهتمام فقط بالأقوال الظاهرة للآخرين لنيل إعجابهم، دون الاهتمام بحقائق تلك الأقوال وصدقها ومعرفتهم هم بها، فهي أقوال كالشجرة الخبيثة التي لا أصل ثابت لها في قلوبهم وفي مشاهدتهم، بل أقوال يتناقلونها لا تتجاوز حناجرهم وغرضهم منها استمالة الناس إليهم ليس أكثر.

{يحسبون كل صيحة عليهم} هذه من علامات الإنسان الذي يعيش وسط أناس يختلف معهم ويخاف من انكشاف حقيقته بينهم. وقد تقع بدرجة أو بأخرى لكل إنسان في هذه الحالة بغض النظر عن كون الحق معه أو عليه. لكن في حالة المنافقين، لأنهم العدو الذي يعمل على تدمير الأمة من داخلها وبالتظاهر بأنه منها، فإن حذرهم يكون أشدّ خلافاً للإنسان المؤمن الذي يعيش وسط الكفرة والفجرة والظلمة الذين يكرهونه على كتم إيمانه فإن كونه يفعل ذلك حماية لنفسه من ظلم المعتدين قد يجد شيئاً من معنى يحسبون كل صيحة عليهم ولو قليلاً لكنه ليس بالدرجة التي يبلغها المنافق الذي يحارب الله ورسوله بغير حق ولم يفعل الرسول شيئاً يستحقّ بهذه هذه المعاملة من المنافقين. تراكم وقصد الشرّ في النفس يؤدي إلى اضطراب وقلق الوعي والخوف العميق فيه.

{قاتلهم الله أنّى يؤفكون} هذه العبارة لا تقال عن شخص يحمي نفسه بالتظاهر بخلاف ما يبطن من عدوان المعتدين عليه المكرهين له على ما لا يرضاه وما ليس في قلبه ويجبرونه تحت طائلة العقوبة أن يقول بفيه ما ليس في قلبه. هذه العبارة تقال عن شخص متروك ليقول ما يشاء ويدين بما يشاء، ومع ذلك يختار الكذب في القول والنفاق في الدين والعداوة للمتدينين بغير دينه، حينها يكون لها وجه. وإلاّ فإن الجواب عن {أنّي يؤفكون} سيكون سهلاً جدّاً في حال كان المنافقون قوم يتعرّضون لإكراه الرسول ومن معه. وهو الفرض الباطل الذي لم نكرره إلا لأنه انتشر وسط الناس بسبب سيطرة المنافقين على مقاليد الأمّة لقرون طويلة. والله متمّ نوره ولو كره الكافرون والمشركون.

الفصل الثالث : الاستكبار .

{ وإذا قيل لهم " تعالوا يستغفر لكم رسول الله " ، لَوَّوا رءوسَهم ، ورأيتهم يَصدّون ، وهم مُستكبرون.
سوآء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم ، إن الله لا يهدي القوم الفاسقين .}

علامة ظاهرة لا شكّ في تحققها إذا تحققت تكشف عن المنافقين من داخل الأمّة. وهي علامة تتعلّق بعلاقتهم برسول الله من حيث مكانته الخاصّة عند الله والتي ليست لهم. قال إخوة يوسف والذين صاروا أنبياء بعد ذلك لأبيهم يعقوب "يا أبانا استغفر لنا" فردّ عليهم "سأستغفر لكم ربّي". فكان يعقوب وسيلتهم إلى الله ليغفر لهم. ومثل ذلك شرعه الله لهذه الأمّة حين قال "ولو أنّهم إذ ظلموا أنفسهم جآءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً". فجعل لذلك ثلاث مراحل، المجئ للرسول، أن يستغفروا هم الله مباشرة، أن يستغفر لهم الرسول، وبعد ذلك سيجدون الله تواباً رحيماً قطعاً ويقيناً. فلم يجعل الله استغفارهم وحده كافياً في هذه الآية، بل جعل قبله مجيئهم عند الرسول، وبعده استغفار الرسول لهم. فهو وسيلتهم إلى الله في تحصيل التوبة والرحمة والمغفرة. إذن، للرسول مكانة خاصّة في الأمّة وعند الله. وهنا يأتي الاستكبار الذي يظهر من المنافقين والفاسقين. وهو أن ينكروا دور الرسول في الاستغفار. أي ينكرون أن الرسول وسيلة إلى الله في ذلك. بل يعتبرون أنفسهم في حدود أنفسهم أهلاً لتحصيل كل خير من عند الله وكأن الرسول غير موجود ولا دور له أكثر من تبليغ الرسالة التي هي ألفاظ عربية عندهم وكفى. ولذلك ، إذا قيل لهم {تعالوا يستغفر لكم رسول الله} مما يكشف عن أن موقف المؤمنين هو دعوة الناس للذهاب إلى رسول الله ليستغفر لهم ويكون وسيلتهم إلى الله لتحصيل المغفرة، كما قال الله نفسه كما رأينا في الكتاب والحكمة التي أنزلها، لكن لا، المنافق الفاسق لا يرى ذلك، بل يكون موقفهم هو أوّلاً {لووا رءوسهم} وثانياً {ورأيتهم يصدّون} مما يكشف عن حصول رؤية هذا الصدّ منهم ولي الرؤوس، وأخيراً {وهم مستكبرون} أي يستكبرون عن أن يكون رسول الله وسيلتهم إلى الله في الاستغفار. فمن الواضح أنه يمكن رؤية مَن يرتكب هذه الأعمال الثلاثة وتمييزه عن الآخرين بجلاء تام، لأنه بكل بساطة سيتم دعوة الناس إلى أن يستغفر لهم رسول الله، فمن يرفض يظهر فسقه ونفاقه، بالتالي يظهر مصداق الآية فيه. وهذا وحده دليل على أن المنافقين ليسوا كأنهم قوم من الجنّ مخفيون عن أعين الناس ولا دليل عليهم ولا أحد يعرفهم، بل هم أناس يعرفهم الناس ولهم علامات ظاهرة تدلّ عليهم ومنها موضوع استغفار رسول الله هذا. إلا أن الموقف تطوّر بعد موت الرسول. فما كان ليّاً للرؤوس في الماضي صار نظريات وأقوال يتعّصب لها المنافقون الجدد بعد ذلك. ولذلك لاحظ أن الآية في الأعمال الثلاثة لم تذكر قولاً للمنافقين يردّون به على المؤمنين الذين يدعونهم إلى المجئ ليستغفر لهم رسول الله. {لووا رؤوسهم ورأيتهم يصدون وهم مستكبرون} لاحظ عدم وجود قول يردّون به على الدعاة إلى ذلك. لماذا؟ لأن حقيقة هذا الأمر كانت ظاهرة ولا مجال لمناقضتها وردّها إذ الرسول حاضر وأولوا العلم من المؤمنين الذين أخذوا منه مباشرة حاضرين. لكن بعد ذلك، تم تطوير نظريات دينية متكاملة تدور حول إنكار دور الرسول في حصول المغفرة بل صار ذلك من الشرك الأكبر الذي هو أسوأ من شرك أبي لهب وفرعون ! من محاسن المنافقين أنهم قوم يشتغلون على أنفسهم وينمّون مواهبهم في النفاق والفسق والكفر بالله ورسوله. والاستكبار الذين كان من المنافقين في السابق وهو استكبار على الله ورسوله، صار بعد ذلك يُسمّى عين التوحيد الصافي والعقيدة الخالصة من شوآئب الشرك بالله ورسوله ! كما قلت، مواهب متنامية باستمرار.

فهذا صنف من المنافقين ، ويتعلّق بعلاقتهم مع رسول الله من حيث صلته بالخاصّة بالله ودوره في الشفاعة للمؤمنين لحصول المغرفة ووجدان الله تواباً رحيماً.

الفصل الرابع : الإنفاق .

{ هم الذين يقولون " لا تُنفقوا على مَن عند رسول الله حتى ينفضّوا "، ولله خزآئن السموات والأرض ولكن المنافقين لا يفقهون. }

أيضاً علامة ظاهرة لأنها قول واضح حده الله بعبارة ومعنى معيّن فإن صدر من شخص تبيّن نفاقه.

لاحظ هنا أن الغرض من عدم الإنفاق على من عند رسول الله هو {حتى ينفضّوا}، ما معنى ذلك؟ معناه كما في قوله تعالى للرسول "ولو كنت فظّاً غليظاً القلب لانفضّوا من حولك". فالانفضاض يعني التخلّي عن رسول الله ومفارقته. وهذا من أغراض المنافقين كما بيّنا، أي يريدون تقليل عدد أتباع الرسول حتى يضعف وبعدها يستطيعون القيام بضربتهم الأخيرة الواردة في الآية التالية.

الفصل الخامس : الإخراج .

{ يقولون " لئن رجعنا إلى المدينة ليُخرجنّ الأعزّ منها الأذلّ " ولله العزّة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون.}

وهذا هو مطلوب المنافقين النهائي. وإذا نظرنا إلى تسلسل الأعمال الخمسة سنجده يبدأ بالاختراق وينتهي بالإخراج. فغرضهم النهائي والحقيقي هو إخراج الرسول ومن معه من المؤمنين من المدينة. فبدأوا بالكذب وإظهار الدخول في الجماعة الجديدة (العمل الأوّل) ، ثم أظهروا محاسن أجسامهم وأقوالهم حتى يجذبوا إليهم بعض الناس ممن يستهويه هذا الأمر كما فعل قارون حين "خرج على قومه في زينته" بمعنى إظهار مفاتن المادّة عندهم حتى يستميلوا مَن كان غرضه الدنيا حصراً كما قال الله في الذين استهواهم ما فعل قارون "قال الذين يريدون الحيوة الدنيا يا ليت لنا مثل ما أوتي قارون إنه لذو حظّ عظيم" (العمل الثاني)، ثم طعنوا في الدور الغيبي والوسيلة الرسولية والمكانة الخاصّة للرسول عند الله وأشاعوا أنهم في غنى عن ذلك وأن كل إنسان له اتصال مباشر بالله ولا يحتاج إلى الرسول لتحصيل المغفرة بتوسطه وشفاعته ولم يبالوا بالحقائق ولا القرءآن ولا شئ إصراراً على رأيهم الكفري وتمهيداً لغرضهم النهائي (العمل الثالث) ، ثم عملوا على إشاعة الفقر في أتباع الرسول ومنع أموالهم منهم حتى ينفضّ أكثر الناس عنه ممن لا يريد إلا المال والدنيا ولا يبالي بدين أصلاً (العمل الرابع)، وبذلك يكون أكثر الناس ممن لا يعلم ويميل للماديات ويستكبر في نفسه لنجاسته وإنّما يريد المال، هكذا ينتهي الأمر في تصوّر هؤلاء الجهلة إلى تحوّل الرسول ومن معه إلى أذلّة ضعاف وقلّة لا يملكون القدرة على الثبات في المدينة وبالتالي يصلوا إلى الغرض النهائي الذي هو إخراج الرسول ومن معه من المدينة والتمكين لأنفسهم وتحصيل السلطة التي صارت إلى الرسول (العمل الخامس والأخير). وهو قولهم {ليخرجنّ الأعزّ منها الأذلّ} فالغرض من تلك الأعمال السابقة هو تحويل الرسول إلى {الأذلّ} بالنسبة لهم حتى تصير العزّة لهم هم.

لكن هيهات أن تنفع هذه الحسابات والحسبانات. هذه التخيّلات المريضة في أذهان المنافقين أماني يتمنونها. ولذلك قال الله في السورة {ساء ما كانوا يعلمون...فهم لا يفقهون...إن الله لا لهدي القوم الفاسقين...لكن المنافقين لا يفقهون...ولكن المنافقين لا يعلمون}. كل هذه الكلمات التي تنفي عن المنافقين الهدى والعلم والفقه تكشف عن كون حساباتهم لن تتحقق لأنهم لم يعلموا أن الشروط تغيّرت والظروف تبدّلت والقوى التي يحاربونها أكبر من مجرّد بشر لهم دين جديد يظن المنافقون أنهم اخترعوه ولا حقيقة له. والأهمّ من هذا هو نصر الرسول الحقيقي في الآخرة بغض النظر عن الحال في الدنيا. والنصر في الدنيا سيتحقق في نهاية المطاف وسيتحقق أساسه الذي هو أعمال الأمّة الثلاثة من التلاوة والتزكية وتعلّم الكتاب والحكمة ولن يستطيع أحد أن يمنع وجود هذه الأعمال في الأرض إلى يوم الدين أيا كان الحال بعد ذلك.

والقدر الذي تحقق للمنافقين والذي من أجله على أقلّ تقدير جاءت هذه السورة هو بيان الخطوات التي سيقوم بها أعداء الأمّة من داخلها وممن يتظاهر بالإسلام ليسيطر عليها ويحوّل الإمامة من الرسول والذين ءآمنوا معه إلى أنفسهم وغرضهم الدنيوي البحت والذي سيأتي طبعاً على حساب الناس لأنهم لا يبالون بالناس وإنّما يبالون بأنفسهم حصراً بأسوأ معاني هذا الحصر وأقبحها وأضيقها. وهذا القدر قد تحقق فعلاً بدرجة ما. والذي حصل هو التالي باختصار :

بدأت الفرق تتأسس على أساس التظاهر بالإسلام أوّلاً وإظهار التعصّب له والشدّة في الإيمان به. بعد ذلك سعوا إلى كسب الرجال والأموال وإظهار الخطب والأقوال الرنانة لجذب الأنظار إليهم. وقاموا بتنصيب رجالات من عند أنفسهم ويتبعون لهم وجعلوهم كباراً وعظاماً في أعين الناس حتى يكونوا وسائل جدد إلى الله بل جعلوهم بشكل أو بآخر كأنّهم رسول الله أو هم نوع امتداد لرسول الله هو أن نور وسرّ رسول الله فيهم وما شابه ذلك من جعلهم وسيلة إلى الله في تحصيل الخير والحق والحكم منه. ثم عملوا على تجميع الأموال بطرق مختلفة ومنعوا الأموال مَن لا يتبعهم ويخضع لهم وسعوا في قطع أرزاق ومرتبات وفي الجملة قطع أي مال عن خصومهم كائناً مَن كانوا. ثم بدأوا بارتكاب العنف لتحصيل السيطرة على المدن والبلدان وإخراج أو قتل أي معارض لهم ومقاوم لهم ولو بالكلمة.

هذا الوصف المختصر إن وضعته أمامك وقرأت أحوال أسلافنا وما يدور حولنا ستجده ضوءاً يكشف لك عن أهمّ ما تحتاج معرفته عن الماضي والحاضر. ومختصر المختصر هو التالي : تظاهر بالإسلام واقتل مَن لا يستسلم لك ! هذه زبدة التاريخ والحاضر "الإسلامي" العربي والعجمي .

القسم الثاني : تحذير للمؤمنين.

الفصل الأول : الذكر.

{ يأيها الذين ءآمنوا ، لا تُلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله ، ومَن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون.}

لم يحرّم الله اكتساب الأموال وانجاب الأولاد، بل قال "فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه" وقال "إلا جعلنا له أزواجاً وذرية" و "يوصيكم الله في أولادكم". إذن، ليس معنى {لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن

ذكر الله} أنه علينا ترك اكتساب الأموال وانجاب الأولاد من أجل التفرغ التام لذكر الله. ولذلك حتى الصيغة تقول {أموالكم..أولادكم} أي لديكم أموال ولديكم أولاد، لكن لا تجعلوا ذلك سبباً لترك ذكر الله. والحلّ هو أن نجعل ذكر الله يتخلل كل أعمال معاشنا وأهلنا. وهذا الأصل العظيم له فروع كثيرة مختلفة. فمنها مثلاً أن يتم تنظيم كسب المعاش بنحو يساهم في تعزيز ذكر الله، سواء نيّة كسب المعاش أو طرق كسبه أو أحكامه حتى البناء والملابس التي نستعملها أثناء كسب المعاش علينا أن نجعل الذكر يتخللها ويتنفّس هواءها ومن ذلك جمال المباني والملابس المناسب لطبيعة الذكر وروحه وفنونه. وكذلك الحال في الأولاد، بداية من أصل العلاقة التي سيأتون بسببها إلى اختيار أسمائهم وجوّ البيت الذي سيسكنون فيه وغير ذلك من التفاصيل. لابد أن يكون ذكر الله هو الروح الكلّية التي تحيط بشؤون الأمّة المعيشية والأسرية والمادّية في الجملة كلّها. هكذا يتحقق بأيسر وأقوى وأحسن الطرق العمل بمضمون {لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله}.

رأس النفاق ترك ذكر الله. ورأس الإيمان والعلم والفقه والهدى ذكر الله. والتحذير بدأ بذكر الله وعدم تقديم أي أمر دنيوي ومادّي وأرضي وأسري عليه لأن النفاق يتمثّل في تقديم الدنيا على الله وفصل الدنيا عن الله ورفع الدنيا على اسم الله. {ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون}. وأبسط دليل على صدق هذه الخسارة هو أن الموت قادم حتماً لك ولأولادك والفناء قادم حتماً لأموالك وانفصالك عنها حتمي تعرفه أنت وكل أحد عملياً. لكن ذكر الله نور يمتدّ إلى الأبد. "نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم". ولا يوجد شئ أكبر ولا أفضل من ذكر الله "لذكر الله أكبر" أكبر حتى من تلاوة كتاب الله والصلاة والانتهاء عن الفحشاء والمنكر، تأمل هذا، الذكر أعظم من التلاوة والصلاة، فما بالك بشؤون المعاش والدنيا في الجملة. فالخاسر مَن جعل شيئاً أكبر عنده من ذكر الله. والفائز مَن جعل ذكر الله أكبر شئ عنده ومدار كل أمره وحياته وسلوكه واختياراته. ذكر الله انفتاح على المطلق واستمداد مطلق من المطلق. وكل ما دون المطلق خسارة مهما كبر القيد واتسع الحدّ. هذه زبدة الأمر فاعقله إن أردت الخير لنفسك.

الفصل الثاني : الإنفاق .

{ وأنفقوا من ما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول "ربّ لولا أخّرتني إلى أجل قريب فأصَّدَّق وأكن من الصالحين" . ولن يؤخر الله نفساً إذا جاَء أجلها والله خبير بما تعلمون. }

الإنفاق هنا عام ولا يقتصر على إنفاق مال الدنيا، بل هو عام في كل رزق {من ما رزقناكم} فمن الرزق العلم والخلق الحسن والمال وغير ذلك. ومن هنا جاء بعد الذكر، لأن الذكر سيفتح باب تنزّل الأنوار والخيرات المختلفة على الذاكر، فعليه الإنفاق منها أيضاً. وهكذا في كل خير عموماً. فكل خير يأتي من اسم الله في الحقيقة، فكل خير عندك هو رزق من عنده، بالتالي يقع عليه أمر {أنفقوا} بالشروط والحدود المعروفة في القرءآن من قبيل مثلاً "لا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط" في الأموال، أو "فأووا إلى الكهف" في العلم، أو "ليجدوا فيكم غلظة" في الأخلاق، ونحو ذلك من القيود المتعلّقة بالأنواع المختلفة من الأرزاق، ولذلك قال {من ما} ولم يقل : كل ما رزقناكم. فبما أن كل رزق إنّما هو رزق الله، فلا يمكن فهم {من ما رزقناكم} أنها تشير إلى الإنفاق من الأرزاق التي رزقها الله لنا خصوصاً وكأن هناك مصدر آخر للرزق غير الله والله يأمرنا بالإنفاق من الرزق الذي هو مصدره فقط. إذن { من

ما} تعني التبعيض، لأن الإنسان لن ينفق كل ما رزقه الله بالمطلق فهذا أصلاً ليس باستطاعة الإنسان. لكن من وجه آخر، حين ينفق الإنسان على نفسه فإنه قد يكون متصدّقاً إن رأى أنه وسيلة بين الله وبين نفسه وخليفة على نفسه بأمر الله كما قال "أنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه" وقال "وفي أنفسكم أفلا تبصرون" وغير ذلك من آيات تأمر بالاهتمام بالنفس في الجملة مثل "لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" و "لا تقتلوا أنفسكم إنه كان بكم رحيماً". ومن جهة أخرى، قد يكون قوله {من ما رزقناكم} يشير إلى مصدر الرزق الذي هو الله، لكن على سبيل التذكير والتنبيه بحقيقة أن الله هو الذي رزقكم بالتالي يحق له توجيهكم في كيفية إنفاقه. فهذا وجه صالح أيضاً. لكن مجمع السياق القرءآني يكشف عن تبعيض الإنفاق لوجهين ، الأوّل حقيقي والثاني تقييدي . أمّا الحقيقي فقوله "إن تعدّوا نعمت الله لا تحصوها" فبما أنك لا تستطيع إحصاء نعمت الله عليك، فلن تستطيع أن تنفقها كلّها لا على نفسك ولا على غيرك، لأن ما لا ينحصر لا يمكن انفاقه كلّه لأن الانفاق يسبقه الحصر والتمكّن من العدّ والتقييد، فالحقيقة تقتضي أن الإنسان لا يستطيع أن ينفق كل ما آتاه الله من رزق ظاهري وباطني. أمّا التقييدي وهو دون الحقيقي في تفسير سبب صياغة الآية وإن كان حقّاً في نفسه هو ورود قيود تبرر عدم إنفاق كل ما حصل لدى الإنسان مثل "إلا من أكره وقلبه مطمئن" أو غير ذلك من القيود في إنفاق المال والعلم والرحمة وغير ذلك من الخيرات، فحتى في العلم لم يعط صاحب موسى كل ما عنده لموسى بل فارقه بعد وقوع ما وقع.

من الإنفاق قبل الموت الوصية. فالذي يوصي فقد أنفق من قبل الموت. وقد قال الله {إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين حقّاً على المتّقين}. والخير يشمل الحكمة والمال وكل خير يملكه ظاهراً وباطناً ويمكن نقله إلى الآخرين.

لكن الكلام هو عن الذي يبخل بما عنده ولا ينفقه لا مباشرة ولا بالوصية ويأتيه الموت فيندم ويطلب الرجوع ليصدّق. فهذا هو الذي سيقول {ربّ لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدّق} مما يدل على أنه لم يكن يصدّق مطلقاً أو لم يكن يصدّق بما كان في ماله من حقّ معلوم للسائل والمحروم. من قبيل ما قام به المنافقون في قولهم {لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا} فهنا لم يراعوا حق أو حاجة هؤلاء بل امتنعوا عن الإنفاق لغرضهم الخبيث والعدواني. كذلك الحال في البخيل بشكل عام.

إذن، بعد الذكر يأتي الإنفاق في مراتب التحذير من الانزلاق في هاوية النفاق. فالموقف من العلم والمال يكشف عن النفاق. ومدار الأمر على البخل وإرادة حجب الخير عن الآخرين بالرغم من أنه لا يضرّك شيئاً فعلياً إن أنفقت بل لعل ما معك يزيد إن أنفقته. فعدم الذكر انقطاع عن الخير من الله، وعدم الإنفاق قطع الخير عن الناس. وهكذا هو النفاق من اسمه يشير إلى شخص له وجهين، ونهايته خسارة الدارين.

هذه جملة القول في التحذير من المنافقين والنفاق الذي هو عداوة الأمّة من داخلها على المستوى العام.

....

الفكرة العامّة لهذه القراءة للسورة : كشف أعداء العالِم من داخل بيته. كما أن سورة المنافقون تكشف عن أعداء العالِم من داخل مجتمعه، فهذه السورة تدخل أكثر إلى المجتمع الصغير وهو البيت وتكشف عن الأعداء المحتملين من هذه الجهة لأن البيت هو أوّل دائرة وأخصّها وهو الحصن الأوّل والأهمّ لحياة المستنير. وسورة التحريم تدلّ على بناء البيت المستنير بالنظر إلى البيت من جهة الزوج العالِم في اختيار زوجه وشؤون هذا الاختيار وجوانبه. وبما أن السورة كلام مع النبي بشكل رئيس، فسنجدها تتحدّث عن النساء، وإن كان المعنى يمكن تطبيقه بالعكس أيضاً بحيث تشير السورة إلى الإنسان بشكل عام لأن الأفكار العامّة تنطبق على الجميع إذ إنها تراعي النفوس لا الأجسام بالأصالة.

هندسة السورة : أربعة مقاطع. المقطع الأوّل عن عملين مهمّين في معرفة سلامة العلاقة. (الآية ١ إلى٥). المقطع الثاني عن أساس العلاقة الزوجية وهي الروحانية (الآية ٦إلى ٨). المقطع الثالث عن مظهر العلاقة الناجحة والبيت المسلم وهو القدرة على الجهاد خارجه (الآية ٩). المقطع الرابع أنواع النساء واستقلالهن عن أزواجهن (الآية ١٠ إلى ١٢).

فتعالوا ننظر.

المقطع الأوّل : من الأعمال المهمّة في العلاقة الزوجية.

{ يأيها النبيّ لمَ تحرّم ما أحلّ الله لك ، تبتغي مرضات أزواجك ، والله غفور رحيم. قد فرض الله لكم تحلّة أيمانكم ، والله مولاكم وهو العليم الحكيم.}

تحريم ما أحلّ الله مثل تحليل ما حرَّم الله، لا ينبغي لأحد القيام به. فالذي لا يريد أن يعمل شيئاً له من الحلال له ذلك، لكن ليس له تحريمه، لأن التحليل والتحريم من الأحكام الإلهية التي ليست إلا لله تعالى، كما قال "ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب". والنبي هنا حرَّم ما أحلّ الله له لكن ليس بنية سيئة وقصد خبيث وإنّما بقصد صحيح وإرشاد إلهي في الجملة وهو ابتغاء مرضات أزواجه إذ وجد النبي أن الله تعالى نفسه يراعي مرضات أزواجه كما قال تعالى فيهن "ذلك أدنى أن تقرّ أعينهن ولا يحزنّ ويرضين بما آتيتهن كلّهن". فلما تعقل النبي العلل الكبرى للأحكام الإلهية المتعلّقة بزوجاته، ووجد أن بعض ما أحلّه الله له يتعارض مع مرضاتهن ولو من وجه ولو لشئ لا يرجع إليه هو بل يرجع إلى حالتهنّ هن مما ينبغي عليهن هنّ تغييره لا هو كما سنرى في المقاطع القادمة إن شاء الله، وبسبب من فرط رحمة النبي بهنّ حلف يميناً (كما يظهر من الآية الثانية) أنه سيحرّم على نفسه ما أحلّه الله له ابتغاء مرضات أزواجه. وهنا يتميّز التحليل والتحريم الذي هو من عمل الكفار عن ما قام به النبي. لأن الكفار يحللون ويحرمون افتراء على الله وبغرض أناني وخبيث دنيوي عادة. والكفار يحللون ويحرمون ليعطوا أنفسهم مساحة شهوة أوسع ويضيقوا على غيرهم مساحة الشهوة المباحة بل حتى يمنعوا غيرهم من الخير العظيم والعلم والحكمة ونحو ذلك من الفرائض الإلهية والواجبات الإنسانية. فلا يمكن أن يستوي هذا مع ما قام به النبي هنا، إذ حرم نفسه من شئ أحله له

الله، ليس ابتغاء مرضات نفسه بالمعنى الضيق للنفس والسفلي منه، لكن ابتغاء مرضات أزواجه وما هو أدنى لقرة أعينهن. ومع كل ذلك، جاء الخطاب الإلهي الخطير {يـأيها النبي، لم تحرّم ما أحلّ الله لك}. لماذا؟

أوّلاً، حتى نعلم أن النبي ليس رجلاً آلياً لا قرار شخصي له بانفصال عن إرادة الله تعالى. ولو كان النبي من حيث هو نبي لا يتحرك ولا يسكن إلا بأمر الله الوجودي التكويني ، لما كان ثمّة معنى لأن يسأله الله {لم تحرم ما أحل الله لك} لأنه حينها سيردّ "يا ربّ أنا لا أنطق عن الهوى في كل شئ وأي شئ بالتالي أنت الذي أوحيت إليّ أن أنطلق بتحريم ما أحللته لي". ومن الواضح أن هذا ليس جواباً نافعاً في هذذا السياق وإلّا كان كلام الله داخل في العبث والعياذ بالله. ولهذه الآية نظائر في القرءآن، مثل "عفا الله عنك لم أذنت لهم" إذ لو كان رجلاً آلياً ولا يصدر مطلقاً إلا عن أمر الله المقبول عند الله مطلقاً، لما كان ثمّة معنى لأن يسأله "لم أذنت لهم" لأنه سيردّ "يا ربّ أنا لا أنطق عن الهوى بل كل ما أنطق به من وحيك المقدس فإذني لهم هو إذنك أنت لهم". وقس على ذلك بقية الموارد.

ثانياً، وهو الأهمّ، خطورة العلاقة الزوجية على الحياة الروحية للرجل الرباني. لأن الرباني من فرط رحمته وشدّة حساسيته يتأثر بالتواجد في بيت واحد مع أناس في نفوسهم كدر وحزن وضيق وألم، خصوصاً إن كان بسببه هو وإن لم يكن بسببه هو حقّاً بمعنى حتى إن لم يكن الواجب عليه هو أن يتغيّر بل على المنزعج منه أن يتغيّر كما سنرى في الآيات التالية إن شاء الله. لكن على أية حال، مزيج الرحمة والحساسية التي تجعله يشبه عيسى في قول الله عنه "ومطهرك من الذين كفروا" و "إذ أحسّ عيسى منهم الكفر" فعيسى كان يحسّ الكفر وهو شئ مجرّد وباطني، وكذلك كان يشعر بالتنجس من نفس وجوده حول الذين كفروا ، فمثل هذه الحساسية تجاه النفوس واستشعار القلوب والتأثر بأنفاس وأحوال مَن حوله، تجعل النبي والولي في خطر من التواجد حول أناس لهم صفات مخصوصة سلبية. ومن هذا الصنف ما حدث مع النبي هنا بحيث اضطر إلى الوقوع في مخاطرة تحريم ما أحلّه الله له بسبب أزواجه وإرضائهن والرضا تابع لحال النفس ورغباتها وإرادتها.

ومن هنا نأخذ العمل الأوّل والمؤشر الأوّل على العلاقة السليمة وهو : حفظ الشرع. بمعنى الرباني له رسالة في الحياة، فإذا كان في علاقة تؤدي إلى تغيير رسالته أو تأثرها بأدنى تأثر، فعليه العمل على إصلاح هذا الأمر أوّلا بتدارك ما فسد وهذا ما قام به الله هنا في الآية الثانية حين قال {قد فرض الله لكم تحلّة أيمانكم} أي تلك اليمين التي أقسمتها وحرّمت على نفسك ما أحلّه الله لك بسبب ابتغائك مرضات أزواجك، عليك بحلّها والتكفير عنها كما فرض الله. فشرع الله أعلى من يمينك، ويمين تخالف شرع الله وتتضمّن شرطاً يعارض شرع الله يجب حلّها والتكفير عنها. ثم بعد ذلك على العالِم النظر في وسائل الإصلاح الأخرى التي تتعلّق بزوجه كما سنرى في هذه السورة والتي بعدها إن شاء الله. زواج يجعلك تبتعد قدر أنملة عن غرضك من الحياة ورسالتك فيها لا يستحقّ الوجود ولا الحفاظ عليه.

{وإذ أسرّ النبي إلى بعض أزواجه حديثاً ، فلمّا نبأت به ، وأظهره الله عليه ، عرَّف بعضه وأعرض عن بعض ، فلمّا نبأها به قالت "مَن أنبأك هذا؟" قال "نبأني العليم الخبير".}

هنا نجد العمل الثاني المهمّ في العلاقة الزوجية : حفظ السرّ. النبي أسرّ إلى بعض أزواجه حديثاً، لكنها أفشت هذا السرّ. الآيات لم تفصّل ما هو الحديث ، لأنه غير مهم، المهم هو الفكرة من وراء هذه الحادثة، والفكرة هي إفشاء سر الزوج. وكما قلنا، البيت هو أخصّ مكان في حياة الإنسان، والإنسان فردي بشكل عام ولا يستطيع إفشاء كل ما في نفسه لكل أحد في مجتمعه والعالَم إلا تحت طائلة سلبيات كثيرة جدّاً، هذا إن كان ثمّة غرض أصلاً من ذلك الإفشاء العام. والإسرار دليل على وجود انفصال بين حياة البيت وحياة خارج البيت. فقوله {أسرّ النبي إلى بعض أزواجه حديثاً} يكشف عن هذا الأصل أي أصل الفصل بين البيت وخارجه، وعلاقة الزوج بزوجه وعلاقته بالآخرين. لكن الزوجة في هذه الحالة كسرت هذا الأصل. نعم، قد قال الله لأزواج النبي "اذكرن ما يُتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة" فدلّ ذلك على أن ليس كل ما يُذكَر في بيت النبي يكون سرّاً، وهذا يكشف عن أن السرّ في هذه الآية لم يتعلّق بآيات الله والحكمة. وهذا شاهد آخر على أن ليس كل حديث النبي مطلقاً داخل في الدين وآيات الله والحكمة، إذ لو كان كذلك لما كان ثمّة غلط في عمل زوجته هنا حين أفشت حديثه، بل لكان الغلط بالعكس على النبي نفسه لأنه أسرّ الحديث ولم يعلنه ويبلغه للناس، وكل ذلك واضح البطلان بنص الآية وما بعدها. فدلّ ذلك على أن النبي له حديث لا علاقة له بآيات الله والحكمة، وهو شأن أسري وخاصّ وليس لزوجاته التحديث به وإعلانه وإلّا دخلا في العصيان المستوجب للتوبة كما جاء في الآية التالية {إن تتوبا إلى الله}. لكن نستطيع أن نرى الله يتدخّل حتى في هذه الأمور الخاصّة بالنبي {قال نبأني العليم الخبير} مما يدلّ على أن الله مع النبي حتى في أموره الخاصّة غير المتعلّقة مباشرة بآيات الله والحكمة المأمور بإبلاغها وإعلانها هو وأزواجه أيضاً بنصّ آية "اذكر ما يُتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة". فأزواج الرسول لهم حظّ من من معنى الرسالة بأمر الله تعالى لهن بالمشاركة في أعمال الرسالة التي منها تلاوة آيات الله وتعليم الحكمة. "لستنّ كأحد من النساء إن اتقيتن". فعلى عاتق زوجة النبي-وبالتبع كل ولي وعالِم رباني-مسؤولية كبيرة تتجاوز أغراض الزوجة العادية من الفراش والطعام وما أشبه. زوجة النبي لها حظّ من عمل النبوة، زوجة الولي لها حظّ من عمل الولاية، زوجة العالِم لها حظّ من عمل العلم. ومن هنا الاهتمام الإلهي بتكوين البيت النبوي وإنزال أوامر خاصّة بالأزواج. فما ينطق به النبي كسرّ يريد من زوجته فقط العلم به، فعليها أن تحفظه ولا تفشيه لأحد، ويتبع النبي في الحكم ورثته وأزواجهن. ولو كانت هذه الآيات تموت بموت النبي ولا تنطبق إلا عليه لبطل القرءآن ولما كان ثمّة فائدة من ذكرها أصلاً. كلّا، ما للنبي ينطبق-ما لم يوجد دليل يخرجه-على من يرث النبوة "ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا". خصوصاً إن تعلّق الأمر بفكرة عامّة لا تختصّ بالنبي من حيث نبوته التي هي له وحده. كما هو الحال في فكرة حفظ الرسالة وحفظ السرّ مثلاً. إذ هذه قيم مجرّدة معقولة بنفسها ومفهومة حكمتها ويمكن لكل إنسان أن ينتفع بها بوجه أو بآخر بل حتى لو كان ملحداً. فحتى الملحد الذي رسالته في الدنيا نشر الإلحاد عليه أن ينتفع بهذا الأصل إن أراد النجاح قدر الإمكان في نشر رسالته الإلحادية ولا يتزوج امرأة تكون سبباً لتغييره لرسالته فقط من أجل إرضائها. وكذلك مبدأ الخصوصية الكامن في آية {أسرّ النبي إلى بعض أزواجه حديثاً} هو مبدأ عام تأخذ به الأمم العاقلة الواعية بأهمّية الخصوصية للإنسان والتمييز بين بيته ومجتمعه، وعلاقته بأزواجه داخل بيته وعلاقته بالناس خارج بيته ولو كانوا من قومه. صورة القرءآن تنفع المؤمنين، لكن جوهر القرءآن ينفع الناس أجمعين.

حسناً، فما هو العلاج بالنسبة للزوجة التي تتسبب في كسر الرسالة ونشر السرّ ؟ ما يلي بداية العلاج.

{ إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما ، وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير.}

الدعوة إلى التوبة بالتفهيم والإشارة إلى خطورة ما تقوم به الزوجة. كيف؟ وما علاقة مضمون الآية بما ذكرناه؟ المعنى بأحد الاعتبارات ما يلي : النبي وعاء نور. غرضه نشر النور. لكن إن تكدّرت نفسه وضاق صدره واضطرب قلبه بسبب سوء علاقة زوجته به وما يجده في بيته من مشاكل تصيب أصل العلاقة، فإنه سيتكدّر بنحو يؤثر على علاقته بالله وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة عموماً. فالله هو النور، وجبريل رسول الله، وصالح المؤمنين يريدون النور، والملائكة من نور وبهم يتنزل ويتسطر النور، وقلب النبي هو مهبط هذا النور كلّه ومشرق شمسه ومطلع قمره. فإن تكدّر بسبب أزواجه، فإن الزوجة لا تعلم أبعاد ما تقوم به لأنها بذلك تصبح معادية لله وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة عموماً. فقابلية النبي للنور تضعف إن تكدّر قلبه، وفاعليته بإعطاء النور تضعف إن اضطربت نفسه. فصلته بالله وجبريل واللائكة من جهة القابلية والأخذ وصلته بصالح المؤمنين من جهة الفاعلية والعطاء، ستتغيّر وتضعف وتتأثر سلباً عموماً بسبب ذلك. فمن هنا تأتي الدعوة إلى التوبة. {فقد صغت قلوبكما} كما أشرنا من قبل إلى أن النبي لن يتأثر فقط بالأعمال الظاهرة لأزواجه، بل بحال قلوبهنّ أيضاً، كما رأينا في {تبتغي مرضات أزواجك} مثلاً وذكر المسيح. إذن، أذية العالِم خطيئة ضد الله والعالَم. وهذا ينطبق على الأزواج وعلى غيرهم ممن يؤذي العالِم ويؤثر على قابليته وفاعليته عموماً.

فهذه الآية تدلّ الزوجة العاقلة على خطورة أذيتها للنبي من حيث صلته بالله والملائكة والمؤمنين. فهي ذات بُعد غيبي ومعنوي. أمّا الآية التالية فوعظ للزوجة لكن بمستوى أنزل من هذا المستوى وتحدّثها من بعد شهادي وأقرب للمادّية فتقول..

{ عسى ربّه إن طلّقكن أن يُبدله أزواجاً خيراً منكن ، مُسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثّيبات وأبكارا.}

أوّل فكرة هنا هي الإشارة إلى الطلاق ، وهو تهديد مبطّن سيتمّ إظهاره لاحقاً صراحة في السورة التالية وهي الطلاق وكذلك في تخيير النبي لأزواجه صراحة بين التسريح إن أردن الدنيا والبقاء معه إن أردن الآخرة. فهنا بدأ بالإشارة إلى إمكانية الطلاق، وكسر لتكبّر نفوسهنّ إن تخيّلن أنه لا يوجد خير منهن. وهذا وهم عام في الإنسان الذي يرى الأكملية في نفسه، وهو وهم نابع من حقيقة هي حقيقة الفرادة الذاتية لكل إنسان. لكن الصفات في الجملة من أسماء الله فلا تختصّ بفرد دون غيره، والفرادة الذاتية متعلّقة بجوهر الإنسان الأخفى وليس شخصيته المتبدلّة.

الفكرة الثانية هي الإشارة إلى معايير اختيار الرباني لزوجته. لاحظ الصفات ، ستّة منها معنوية، وآخر اثنين جسمانية لكنّها تقدّم الثيب على البكر في الذكر وإن كانت لا تميّز تمييزاً حقيقياً بين الثيب والبكر في الخيرية، بمعنى أن صفة الجسم ليست على رأس الأولويات في هذا المجال، المجال معنوي ويتعلّق بالنفوس وليس بالأجسام. وهذا بحد ذاته ردّ على الذين يزعمون أن القرءآن والنبي ينظر إلى الصفات الجسمانية في المرأة ويختار على أساسها بنحو شهوة الفسّاق، ولو كان هذا صحيحاً لوجب أن يقول:

خيراً منكم فاتنات ممشوقات حسناوات وما شاكل ذلك من صفات جسمانية. إلا أننا لا نراه يذكر شيئاً من الصفات الجسمانية في اعتبار الخيرية. الصفات كلّها نفسية وعقلية وباطنية، إسلام وإيماان وقنوت وتوبة وعبادة وسياحة، ثم حين ذكر الجسم قال {ثيبات وأبكارا} فذكر الشئ وضدّه مما يعني إسقاط قيمة هذا الجانب عن الاعتبار. وإن افترضنا أن ما يقدّم الله ذكره فهو أفضل كان هذا شاهداً ولو ضعيفاً على أن الثيب خير من البكر. وهذا مفهوم، لأن العالِم يريد بيتاً مستقراً، والثيب أكثر استقراراً لخبرتها من البكر في العادة. ثم أي عاقل ومختبر لهذه الدنيا يعرف أنه بعد فترة من معاشر أي امرأة، يضعف النظر إلى صفة جسمها ويبرز أكثر حال نفسها وقلبها وعقلها وروحها. فالمظهر ظلّ يضعف تأثيره مع الزمن وإن لم يزل بالكلّية، لكن الجوهر يبرز ويقوى، حتى إنك لتجد الرجل مع المرأة التي يحلم بها الرجال وهو يلعنها في السرّ والعلانية أكثر من لعنه الشيطان الرجيم. المظهر مهمّ في البداية، والجوهر مهمّ في النهاية. والنهاية لا تعنى نهاية الحياة بل نهاية فترة الإعجاب البدائي والمعاشرة الأولية التي لعلها لا تتجاوز الأشهر أو أول بضعة سنوات على أكثر تقدير وأفحشه، والأقرب إلى الواقعية والعادة هو أن المظهر يخفت أثره بعد أوّل مرّة يشهد الرجل امرأته في الحمام أو يسمع منها ريحاً أو قيئاً أو غباءً عنيداً. ففي الجملة، مَن يبني بيته على أساس المظاهر سيعلم مغبّة عمله عاجلاً غير آجل. ولذلك حدد الله الخيرية فقال {مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات}. هنا الخيرية الحقيقية والأصلية، والباقي مهما كان مهمّاً فإنه يزول بريقه بدون وجود الخيرية الباطنية. فاجعل الباطن مركز اختيارك والظاهر فرعاً من الفروع. ولذلك قال تعالى "لأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم". إشارة إلى تقديم الاختيار الباطني على الظاهري. هذه الأمور قد يصعب فهمها على مَن لم يتزوج، لكن من تزوج وذاق وعرف المتزوجين وخبرهم حقّاً لا يجد صعوبة حقيقية في تقبّل ذلك. الخلاصة : انظر إلى الصفات المعنوية المناسبة لك واختر بناء عليها فإن اتّفق لك وجود الصفات الظاهرية أيضاً فهو نور على نور وإلّا فلا تضحي بالمعنى من أجل المبنى.

المقطع الثاني : أساس العلاقة الزوجية .

{ يأيها الذين ءامنوا ، قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة ، عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمَرون. يأيها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم إنّما تُجزون ما كنتم تعملون.}

هنا يكمن أساس الزوجية وتبريرها في الإسلام {قوا أنفسكم وأهليكم ناراً}. كما قال في آية أخرى "وأمر أهلك بالصلوة واصطبر عليها". فالرجل إمام أهله روحياً، فهو كالنبي في أمّته وكالولي في طريقته. ولذلك يقول عباد الرحمن "ربنا هب لنا من أزواجنا قرّة أعين واجعلنا للمتّقين إماماً" أي اجعلنا لأزواجنا وذريتنا "إماما" بمعنى اجعلهم من المتّقين حتى تقرّ أعيننا بهم، وقرّة العين مرتبطة بالجنّة "فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرّة أعين" وهو البكاء من الفرح من جهة الشعور، وهو استقرار العين على المحبوب المناسب للروح من جهة العقل. فالعالِم حين يجد أهله يأتمون به في طريقته إلى الله يرضا، وحين لا يجد ذلك لا يرضا. والعلاقة التي لا تقوم على هذا الأساس لا مبرر حقيقي لوجودها، وستجد في ذلك البيت ناراً تحرق أهله وغلظة وشدّة ونفرة وتنافر. فالذي يكفر بهذا الأساس ويبني بيته على غيره فلا يلومنّ إلا نفسه ولن ينفعه اعتذاره.

{ يأيها الذين ءامنوا ، توبوا إلى الله توبة نصوحاً عسى ربّكم أن يكفّر عنكم سيئاتكم ويدلخكم جنّات تجري من تحتها الأنهار يوم لا يخزي الله النبي والذين ءآمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم يقولون ربّنا أتمم لنا نورنا واغفر لنا إنّك على كل شئ قدير.}

هذه الآية تكشف عن مركز وعي واختيار وسلوك النبي والذين ءآمنوا معه، وهو النورانية. مدار عملهم على تقبّل النور وتمثيل النور، باطنياً وظاهرياً. وعلى هذا الأصل تقوم البيوت الرفيعة عند الله. "في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه". كما قال لموسى "اجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة". وذلك بأن يكون تحصيل العلم هو مركز الأعمال كلّها، والباقي فروع تدور حول هذا القطب.

المقطع الثالث : علامة العلاقة الناجحة

{ يأيها النبي جاهد الكفّار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم جهنّم وبئس المصير.}

لأن النبي يحتاج إلى طاقة ليجاهد هذا الجهاد الشديد خارج البيت، فإنه بحاجة إلى سلام شديد إلى أكبر حدّ ممكن داخل البيت. ومن أجل هذا السبب وغيره نفهم حدود العلاقة الزوجية في القرءآن. فحين يحرق العالِم طاقته بالخلافات الفارغة داخل البيت، الناشئة من كون بعض أزواجه يريد متا ع الدنيا وزينتها على طريقة الحطام والتنافس الغبي والمريض مع مرضى أغبى منهم أو مثلهم، فمن أين سيأتي بالطاقة اللازمة فضلاً عن هدوء الضمير ليتعلّم ويدقق ويفهم ويتدبّر في كتاب الله ويحاجج ويجادل الآخرين. التواجد حول الناريين يحرق طاقتك ويستهلكك ويرهقك حتى إن لم يفعلوا شيئاً، كالذي يتواجد هو أهل الشكوى لأدنى سبب بل وبدون سبب، وأهل الغمّ والنكد والكدر بسبب وبدون سبب وبأدنى شبهة سبب، كيف سيجد طاقة كافية للقيام بأمر {جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم}. لن يستطيع. نعم هذا لا يعني أنه سيحلّ السلام المطلق في الدنيا على أي أحد، هذا لا يقول به من يعرف طبيعة الدنيا وحدودها. لا سلام مطلق إلا في دار السلام عند الحق. لكن فرق بين إنشاء بيت أساسه النار والحرق والمشاكل والحروب الأهلية، وبين إنشاء بيت أساسه سليم نسبياً وتطرأ عليه المشاكل العارضة. وكلامنا عن اختيار الصنف الثاني دون الأوّل. حين يكون الرجل أو المرأة يعيش حياة لا تدور حول مركز الطريقة الإلهية والذكر والتعلّم، فإن غالب العيش وجوهره سيكون الضنك والنكد والغمّ والاحتراب، وأي حسنة ونعمة وفرحة عميقة وسكينة حقيقية ستكون طارئة وأحياناً ومع مرور الزمن تصبح أشبه بالمعجزة. والعكس صحيح. حياة مركزها إتمام النور الذاتي، بتحصيل العلم وإدمان الذكر ودراسة كتب الله الآفاقية والأنفسية والمنزلة، سيكون الغالب عليها السلام وفي عمقها السلام والطارئ عليها ما سوى ذلك. وحين يجد النبي مثل ذلك في بيته، سيملك إن شاء الله القيام بأمر {جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم} إذ مجرّد الاتصال بالكفار والمنافقين ومجاهدتهم ومجادلتهم هو بحد ذاته اتصال بعناصر نارية تحرق النفس ولو بشررها. حياة الجهاد خارج البيت تستدعي حياة سلام داخل البيت. فإن وجدت نفسك تقدر على المجاهدة خارج البيت ، فتلك علامة جيّدة على العلاقة الناجحة ، وإن لم تكن قاطعة من كل وجه فتأمل، في علامة من بين أصول وعلامات أخرى.

المقطع الرابع : أنواع النساء واستقلالهن عن أزواجهن.

{ ضرب الله مثلاً للذين كفروا امرأت نوح وامرأت لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئاً وقيل ادخلا النار مع الداخلين. وضرب الله مثلاً للذين ءامنوا امرأت فرعون إذ قالت ربّ ابن لي عندك بيتاً في الجنّة ونجّني من فرعون وعمله ونجّني من القوم الظالمين. ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا وصدّقت بكلمات ربّها وكتبه وكانت من القانتين.}

الأمثلة المضروبة هنا تشمل امرأة كان زوجها صالحاً، وامرأة كان زوجها فاسداً، وامرأة لا زوج لها. فنجد التي زوجها صالح فاسدة، والتي زوجها فاسد صالحة، والتي لا زوج لها صالحة كاملة. وهذا شاهد مباشر على مبدأ استقلال المرأة في روحها وعقلها ودينها ومصيرها عن زوجها.

ينبني على ذلك الأصل أنه لا يحقّ لامرأة أن تزعم بأن صلاحها وفسادها نشأ بسبب زوجها. ولا يحقّ لرجل أيضاً أن يلوم نفسه على فساد زوجته ولا يمدح نفسه لصلاح زوجته وينسب الفضل ذلك كلّه لنفسه إن كان هو من الصالحين ويرى نفسه كذلك. المرأة كائن مستقلّ كما أن الرجل كائن مستقلّ في هذا الأمر.

وينبني على ذلك أيضاً أنه لا لوم على رجل طلّق زوجته بسبب فسادها-بحسب ما شرحناه في هذه السورة وغيرها. لأنه ليس على الرجل صناعة اختيار ومصير المرأة، وإن كان عليه الأمر كما علّمه وأمره الله. لكن في نهاية المطاف، إن لم تحصل الاستجابة فالمرأة مستقلّة في ذلك. فلا نوح نفع زوجته، ولا فرعون أضلّ زوجته، ولا مريم افتقرت إلى زوج لتصلح وتبلغ الكمال في معرفة الله وكلامه.

-الخلاصة-

سورة التحريم تدلّ الرجل كيف يختار امرأته، وتدلّ المرأة على أهمّيتها وخطورتها وعظم مسؤوليتها وقوّتها واستقلاليتها في الاتصال بربّها ورسم مصيرها. وهي سورة تكلّم العقول التي لا تزال فيها إمكانية للاستنارة وإرادة للتغيير. فماذا إن لم تحصل الاستجابة وصار البيت نارياً لا يطاق ؟ هذا موضوع السورة التالية.

....

(الطلاق)